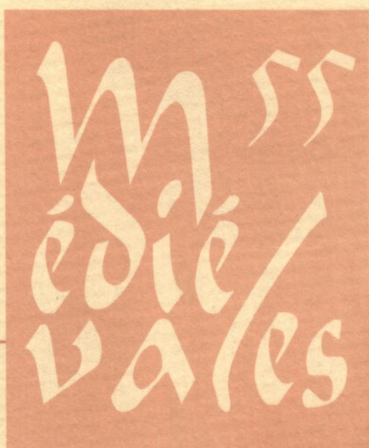


AUTOMNE 2008

Usages de la Bible
Interprétations et lectures sociales



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



# MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre national du livre
et du Centre National de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 55 AUTOMNE 2008

USAGES DE LA BIBLE
INTERPRÉTATIONS ET LECTURES SOCIALES

DOSSIER COORDONNÉ
PAR DOMINIQUE IOGNA-PRAT ET MICHEL LAUWERS

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) imprimés en double interligne. Les notes seront numérotées en continu. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les fichiers informatiques seront fournis dans un second temps.

Normes de présentation

Les citations figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; après une virgule, titre d'ouvrage en italique ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, lieu et date d'édition ; après une virgule, pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni in), du titre de la revue en italique ou souligné ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, année ; après une virgule, pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italique).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; après une virgule, le titre du texte (en italique) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. ».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE N° 55 AUTOMNE 2008

USAGES DE LA BIBLE
INTERPRÉTATIONS ET LECTURES SOCIALES

ESSAIS ET RECHERCHES

POINTS DE VUE

Médiévales 55, automne 2008, p. 5-18

Michel LAUWERS

USAGES DE LA BIBLE ET INSTITUTION DU SENS DANS L'OCCIDENT MÉDIÉVAL

La Bible était au Moyen Âge indissociable de ses commentaires, et ceux-ci ont été un lieu de réflexion et d'élaborations conceptuelles propres à rendre intelligible, à maîtriser ou à transformer la société. Partant de telles prémisses, les chercheurs réunis à Auxerre, le 24 janvier 2008, pour préparer ce dossier de la revue *Médiévales* se sont attachés à quelques cas d'interprétation du texte sacré à l'évidence marqués par les besoins de leur temps, ainsi qu'aux principes d'herméneutique qui ont pu guider les acteurs sociaux ou légitimer leur action [1].

La Bible, la norme et les clercs

La question des usages de la Bible en Occident chrétien doit être rapportée à deux données structurelles. La première concerne la place très particulière du Livre sacré dans les systèmes de normes en vigueur dans la société médiévale. La valeur prescriptive de la Bible fut, en effet, bien moindre dans le monde chrétien que ne l'était celle de la Torah pour les Juifs ou celle du Coran dans les pays musulmans [2] : l'existence dans l'Occident chrétien d'un autre corpus de règles, le droit romain, explique en partie cette situation. Celle-ci ne concerne toutefois que l'Antiquité tardive, un monde où le droit organisait une part importante des rapports sociaux, puis l'ère qui s'ouvrit aux XIIe et XIIIe siècles, lorsque le processus de genèse de l'État imposa dans les pays européens un nouveau développement des savoirs et des institutions juridiques. Entre ces deux moments, la Bible fut pendant plusieurs siècles l'une des

1. Les travaux ont pris la forme d'un atelier organisé par le Centre d'Études Médiévales d'Auxerre, en collaboration avec le CÉPAM (UMR 6130, Université de Nice-Sophia Antipolis/CNRS).

2. G. LOBRICHON, « Usages de la Bible », dans ID., *La Bible au Moyen Âge*, Paris, 2003, p. 28-54 (ici p. 38).

principales sources de l'autorité. Illustrant la fonction normative alors reconnue au texte sacré (et à son commentaire), le catalogue de la bibliothèque de Reichenau, l'une des grandes abbayes carolingiennes, signale, sous une rubrique annonçant des livres de «lois» (*de legibus*), un ouvrage réunissant «les capitulaires de l'empereur Charles et les gloses sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, les livres des Juges, de Josué, de Ruth et des Rois[3]»: ainsi le recueil des textes législatifs émanant de Charlemagne se trouvait-il associé, au IXe siècle, à plusieurs livres glosés de l'Ancien Testament, dans un volume rangé au sein d'une série d'ouvrages relatifs aux «lois». De manière générale, un certain nombre de règles énoncées dans les livres vétéro-testamentaires furent transformées, dans le haut Moyen Âge, en normes chrétiennes, diffusées par la littérature canonique, mais aussi par la législation royale[4]. Jusqu'au XIIe siècle, les autorités (ecclésiastiques) affirmèrent d'ailleurs la dimension juridique de la Bible[5]. Il arriva cependant que des recommandations bibliques fussent jugées obsolètes, entraînant dans ce cas des discussions à propos des relations entre l'ancienne et la nouvelle Loi[6]. Soucieux de concilier l'autorité de la Bible et la pratique judiciaire de son temps, le grand canoniste Gratien entreprit, au milieu du XIIe siècle, d'opérer une distinction, parmi les commandements du texte sacré, entre les *moralia*, auxquels devait se conformer le comportement des fidèles, et les *mystica*, dont le sens était allégorique[7]. La réception ou le dépassement de la norme biblique nécessitait de toute manière une interprétation autorisée du Livre sacré, c'est-à-dire un détour par l'exégèse. Celle-ci fut du reste un enjeu important, à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, dans les débats entre théologiens et juristes.

L'histoire de la Bible médiévale présente une seconde particularité, qui ne fut pas sans incidence sur la structure des sociétés occidentales: si

3. «Capitula Caroli imperatoris et glose in genesim et exodem et leviticum et numerum et in deuteronomium et iudicum et Jesue et Ruth et regum, medium librum in uolumine I», cité par M. DE JONG, «Monastic Writing and Carolingian Court Audiences: Some Evidence from Biblical Commentary», dans *Le scritture dai monasteri*, F. DE RUBEIS, W. POHL éd., Rome, 2003, p. 179-195 (ici p. 195).

4. Parmi de nombreux titres: I. WOOD, «Incest, law and the Bible in sixth-Century Gaul», *Early Medieval Europe*, 7/3, 1998, p. 291-304; A. FIREY, «Lawyers and Wisdom: The Use of the Bible in the Pseudo-Isidorian Forged Decretals», dans *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, C. CHAZELLE, B. VAN NAME EDWARDS éd., Turnhout, 2003, p. 189-214.

5. J. BARRAU, «La *conuersio* de Jean de Salisbury: la Bible au service de Thomas Becket?», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 50, 2007, p. 229-244 (ici p. 242).

6. Une étude de cas: Ch. DE MIRAMON, «Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée (XIIe-XIIIe siècle)», dans *Kontinuitäten und Zäsuren in der Europäischen Rechtsgeschichte*, A. THIER, G. PFEIFER et P. GRZIMEK éd., Francfort-Berlin-Bern, 1999, p. 79-107.

7. G. LE BRAS, «Les Écritures dans le Décret de Gratien», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 27, 1938, p. 47-80; B.C. BRASINGTON, «*Non imitanda sed ueneranda*. The Dilemma of Sacred Precedent in Twelfth-Century Canon Law», *Viator* 23, 1992, p. 135-165.

l'Écriture Sainte constituait le Livre par excellence, source (ou miroir) de tous les savoirs[8], celui-ci n'était pas à la portée de tous les fidèles. L'accès au texte sacré et son interprétation furent même régulés, en Occident, par une institution spécialisée, sans équivalent dans les mondes juif et musulman. Non que la lecture et le commentaire de la Bible firent à proprement parler l'objet d'un monopole[9], mais la mise en place d'un corps de ministres du sacré maîtrisant une pratique de l'écriture que bien peu désormais dominaient fit de ces spécialistes, tout entiers voués à la reproduction spirituelle de la société, des médiateurs quasiment obligés pour accéder au Livre. Ce type d'organisation n'est pas exceptionnel: comme l'écrit Jack Goody, le prêtre a toujours, dans les religions de tradition écrite, un accès privilégié aux textes sacrés, dont il est le principal interprète[10]. Mais, dans l'Occident médiéval, cette tendance fut accentuée au point que les notions de «clerc» (*clericus*) et de «lettré» (*litteratus*) vinrent à se confondre. Le mot *litterae* (au pluriel) désignait aussi bien les *lettres* de l'alphabet que le *texte* destiné à être lu, notamment les *litterae diuinae*, c'est-à-dire l'Écriture Sainte. Augustin n'avait-il pas écrit que «celui qui enseigne comment comprendre l'Écriture est semblable à celui qui enseigne les lettres, c'est-à-dire le maître qui apprend à lire[11]»? Les formes prises par l'étude et la diffusion du texte sacré participaient donc à l'instauration d'un ordre social fondé sur un partage entre les clercs *litterati* et les laïcs *illiterati*.

Des usages sociaux du texte biblique

La Bible et ses usages ont été, dans les dernières décennies, au cœur de maints travaux. Mis à part un article pionnier, sans postérité véritable, de Marc Bloch sur «la vie d'outre-tombe du roi Salomon» (1925)[12], c'est

8. J.J. CONTRENI, par exemple, note, à propos de la Bible, «that the culture of one book was really the culture of many books»: «Glossing the Bible in the early Middle Ages: Theodore and Hadrian of Canterbury and John Scottus Eriugena», dans *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, *op. cit.*, n. 4, p. 19-38 (ici p. 28).

9. Comme aime à le rappeler fréquemment G. LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, *op. cit.*, n. 1, *passim*. En soulignant la variété des interprétations cléricales et l'absence de tout monolithisme ecclésial, Ph. BUC (*cf.* ci-dessous n. 22) entend également placer la ligne de fracture ailleurs qu'entre les clercs et les laïcs. Le pape Grégoire VII explique tout de même qu'il a plu à Dieu «que l'Écriture sacrée soit cachée dans certains endroits» (ou «en certains passages»), «de crainte que si elle apparaissait accessible à tous, elle ne soit vulgarisée et mal traitée, et n'induise en erreur les esprits médiocres qui l'auraient mal comprise» (*Reg. Greg. VII*, *MGH Epp. Sel.*, 2, p. 474.

10. J. GOODY, *La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, trad. française, Paris, 1986, p. 28-29.

11. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, proemium 8.

12. M. BLOCH, «La vie d'outre-tombe du roi Salomon», *Revue belge de philologie et d'histoire* 4, 1925 (repris dans ID., *Mélanges historiques*, II, Paris, 1963, p. 920-938).

à partir des années 1960 que des recherches, réalisées notamment dans le domaine de l'ecclésiologie médiévale par des historiens anglo-saxons et italiens, ont porté sur les exploitations «politiques» de la Bible[13]. Walter Ullmann s'est ainsi intéressé à la part prise par les modèles scripturaires dans la réflexion des clercs sur le gouvernement[14]. Dans le cadre de travaux sur la symbolique du pouvoir, des chercheurs se sont en particulier penchés sur les usages de certaines figures bibliques, comme celles des rois de l'Ancien Testament, érigés dès le haut Moyen Âge en modèles de comportement ou utilisés comme instruments de légitimation[15]. La pratique de la commande et parfois de la lecture des commentaires bibliques par les souverains carolingiens a été mise en évidence, de même que l'intérêt manifesté par les gouvernants pour les questions exégétiques[16]. C'est que l'autorité biblique constituait un auxiliaire indispensable pour comprendre, ordonner ou réformer la société[17]. Ainsi que l'a récemment souligné Scott DeGregorio, le thème de la réforme traversait déjà les commentaires du moine anglo-saxon Bède (m. 735), qui lisait les épisodes bibliques de la restauration de Jérusalem et de son Temple, après l'exil à Babylone, comme une sorte de guide destiné à la réorganisation de l'Église de son temps[18]. Si l'élaboration de modèles sociaux fondés sur une interprétation du texte biblique est attestée précocement[19], ce type d'exploitation de la Bible s'accrut au IXe siècle, en raison d'une identification forte de la société à l'*Ecclesia*[20]. C'est alors qu'Haymon

13. Évidemment anachronique, la notion de «politique» est en particulier utilisée dans le monde anglo-saxon (*cf.* ci-dessous n. 19 et 22).

14. W. ULLMANN, «The Bible and the principles of government in the Middle Ages», dans *La Bibbia nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 10, Spolète, 1963, p. 181-227.

15. Pour ne citer que l'une des dernières études sur ce thème: I. ROSÉ, «Le roi Josias dans l'ecclésiologie politique du haut Moyen Âge», dans *Mélanges de l'École française de Rome*, Moyen Âge 115/2, 2003, p. 683-709.

16. M.M. GORMAN, *Biblical Commentaries from the Early Middle Ages*, Florence, 2002; M. DE JONG, «Exegesis for an Empress», dans *Medieval Transformations. Texts, Power and Gifts in Context*, E. COHEN, M. DE JONG éd., Leyde-Cologne-Boston, 2001, p. 69-100; M. LAUWERS, «Le glaive et la parole: Alcuin, Charlemagne et le modèle du *rex praedicator*. Notes d'ecclésiologie carolingienne», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 111/3, 2004, p. 221-244.

17. Sur l'étude et l'usage de la Bible comme pierre angulaire de la réforme à partir de la fin du VIIIe siècle: C. CHAZELLE, B. VAN NAME EDWARDS, «Introduction: the Study of the Bible and Carolingian Culture» dans *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, *op. cit.*, n. 4, p. 1-16.

18. S. DE GREGORIO, «Bede the Monk as Exegete: Evidence from the Commentary on Ezra-Nehemiah», *Revue bénédictine* 115/2, p. 343-369; ID., «Bede's In Ezram et Neemiam and the Reform of the Northumbrian Church», *Speculum* 79, 2004, p. 1-25; ID., *Bede, On Ezra and Nehemiah*, Liverpool, 2006.

19. Voir par exemple les contributions réunies sous le titre *The Power of the Word: the influence of the Bible on early medieval politics*, *Early Medieval Europe* 7/3, 1998.

20. *Cf.* M. DE JONG, «Old law and new-found power: Hrabanus Maurus and the Old Testament», dans *Centers of Learning. Learning and Location in pre-Modern Europe and the Near*

d'Auxerre élabora, dans ses commentaires sur l'Épître aux Romains et sur l'Apocalypse, l'image d'une Église organisée en trois « ordres », prêtres, guerriers et travailleurs [21]. De telles utilisations du texte biblique ne concernèrent pas que le haut Moyen Âge. Les recherches de Guy Lobrichon et de Philippe Buc sur les gloses bibliques élaborées à Laon entre la fin du XIe et le début du XIIe siècle, puis à Paris aux XIIe et XIIIe siècles, ont bien montré la façon dont les clercs débattaient alors des questions de l'ordre social, de la domination et du pouvoir, en s'appuyant sur les métaphores et les catégories que leur inspirait la lecture du texte sacré et en proposant des solutions variées, parfois contrastées, au problème de l'origine et de la légitimité du pouvoir terrestre [22]. Les débats et les querelles liés à la réforme grégorienne, et plus largement aux réformes des Xe et XIe siècles, qui prirent parfois la forme de « combats de citations », avaient favorisé de nombreuses manipulations, mais sans doute aussi une plus ample diffusion du texte sacré [23]. Au XIIIe siècle, les principes de fonctionnement de l'enseignement universitaire et les spécialisations intellectuelles qu'il cristallisa accentuèrent encore la dimension "agonistique" du recours à la Bible. Par ailleurs, d'un point de vue technique, le passage des commentaires linéaires, verset par verset, au système des gloses, plus ramassées, courant entre les lignes et les marges du texte scripturaire, participa à la publicité nouvelle du texte biblique et de son interprétation [24].

East, J.W. DRIJVERS, A.A. MACDONALD éd., Leyde-New York-Cologne, 1995, p. 161-176; EAD., « The Empire as *Ecclesia*: Hrabanus Maurus and biblical *historia* for rulers », dans *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Y. HEN, M. INNES éd., Cambridge, 2000, p. 191-226.

21. E. ORTIGUES, « Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres », dans *L'École carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi, 830-908*, D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON, éd., Paris, 1991, p. 181-227 (repris dans ID., *La Révélation et le droit,* Paris, 2007, p. 77-130). Ces trois ordres se substituent (ou se rajoutent) à l'ancienne tripartition sociale des « recteurs », « continents » et « conjoints », qui résultait elle-même d'un montage de nature exégétique entre une prophétie d'Ezéchiel et les trois figures vétéro-testamentaires de Noé, Daniel et Job.

22. G. LOBRICHON, « Conserver, réformer, transformer le monde ? Les manipulations de l'Apocalypse au Moyen Âge central », dans *The Role of the Book in Medieval Culture*. P. GANZ éd., Turnhout, 1986, p. 75-94 ; ID., « L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société, du IXe à la fin du XIe siècle », dans *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, W. VERBEKE, D. VERHELST, A. WELKENHUYSEN éd., Louvain, 1988, p. 221-241 [repris dans G. LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, *op.cit.*, n. 1, p. 109-128, 129-144] ; Ph. BUC, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994. Dans son approche de l'exégèse, Ph. Buc reconnaît une dette à l'égard de G. CASPARY, *Politics and Exegesis. Origen and the Two Swords*, Berkeley, 1979.

23 I.S. ROBINSON, *Authority and Resistance in the Investiture Contest: the Polemical Literature of the Late Eleventh Century*, Manchester, 1978 ; ID., « The Bible in the Investiture Contest: the South German Gregorian Circle », dans *The Bible and Medieval Culture*, W. LOURDAUX, D. VERHELST éd., Louvain, 1979, p. 61-84; J. LECLERCQ, « Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne », *ibid.*, p. 87-108. La diffusion et la publicité données au texte biblique avaient jadis été relevées par C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig, 1894.

24. G. LOBRICHON, « Une nouveauté : les gloses de la Bible », dans *Le Moyen Âge et la Bible*,

Les contributions de Sumi Shimahara, Isabelle Rosé et Emmanuel Bain à ce numéro de *Médiévales* s'inscrivent dans le prolongement des recherches qui viennent d'être évoquées. Tandis que S. Shimahara propose une réflexion sur la lecture « politique » des prophéties vétéro-testamentaires à l'époque carolingienne, l'exploration du texte sacré aidant les clercs du IXe siècle à décrypter la signification des événements qu'ils vivaient, les études d'I. Rosé et E. Bain présentent l'intérêt de suivre sur une longue durée, c'est-à-dire dans différents contextes et en divers milieux, les interprétations et utilisations de deux épisodes du Nouveau Testament. Retraçant les étapes successives du travail de décryptage collectif du texte sacré auquel se livrèrent les auteurs chrétiens, I. Rosé et E. Bain y distinguent des moments-clés et des inflexions, fort similaires dans les deux cas[25].

Si l'accumulation ou l'empilement des interprétations autorisées aboutit à la formation d'une tradition exégétique, qu'assumèrent toujours les clercs du Moyen Âge, ce sont bien évidemment les ruptures, les écarts et les déplacements à l'intérieur de cette tradition qui revêtent aux yeux de l'historien une forte signification[26]. La relation à l'autorité et le poids respectif de ce qu'Emmanuel Bain nomme le *commentaire* du texte biblique (qui s'inscrit dans la tradition exégétique) et ses *usages sociaux* (soit les sollicitations du texte sacré en fonction des besoins d'une société ou d'un groupe) connurent au fil des siècles de notables variations. Ces variations paraissent renvoyer en dernière instance aux systèmes d'autorité en vigueur et à la place occupée par l'institution ecclésiale au sein de la société. Parce qu'ils furent l'occasion pour les clercs d'aborder la question des biens ecclésiastiques et celle des lieux sacrés, les deux passages du Nouveau Testament retenus par I. Rosé et E. Bain s'avèrent particulièrement pertinents pour apprécier les enjeux sociaux de l'exégèse biblique et les aménagements de la tradition qu'ils appelaient parfois. Dans cette perspective, il conviendrait d'envisager avec précision les rapports complexes qu'entretenaient le genre du texte biblique commenté (un texte prophétique diffère assurément d'un livre historique de l'Ancien Testament ou

P. RICHÉ, G. LOBRICHON dir., Paris, 1984, p. 95-114 (repris dans ID., *La Bible au Moyen Âge*, *op. cit.*, n. 1, p. 158-172). La technique de la glose n'était pas propre au commentaire de la Bible : A. GRONDEUX, « *Auctoritas* et glose. Quelle place pour un auteur dans une glose ? », dans *Auctor et auctoritas : invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, M. ZIMMERMANN dir., Paris, 2001, p. 245-254.

25. Les scansions mises en évidence me paraissent en outre correspondre avec celles que je dégage, à partir des interprétations du chapitre 23 de la Genèse, dans *Naissance du cimetière, Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005, p. 211-258 (« La sépulture d'Abraham et le champ d'Éphron : modèle scripturaire et pratique sociale »).

26. Voir les remarques de Ph. BUC, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge, op. cit.*, n. 22, p. 40-49 sur la recherche du « bon équilibre » et la mesure des écarts dans la reproduction des textes reçus.

d'une parabole évangélique), le type de modèle ou de représentation proposé, et la forme discursive dans laquelle se coule l'interprétation (exégétique ou non). Le dernier élément paraît essentiel : y aurait-il une spécificité des interprétations s'inscrivant dans un strict cadre exégétique (commentaire ou glose) par rapport aux autres formes de sollicitation, plus diffuses, du texte sacré ? La question se pose de manière particulièrement vive à partir du moment où l'exégèse « envahit » toute forme de production écrite[27].

L'indispensable autorité du commentaire

En considérant les fluctuations des commentaires et des gloses bibliques, on ferait volontiers de la Bible médiévale une « autorité au nez de cire », que l'on pouvait « infléchir en différents sens », comme l'écrivait Alain de Lille (m. 1203)[28], solliciter et manipuler au gré des besoins. Un tel jugement (de valeur) n'est cependant pas la meilleure voie pour apprécier les enjeux et les implications de l'activité exégétique, qui pose de manière cruciale la question du *sens* ou, plus exactement, de la production du sens dans l'Occident médiéval[29].

Aborder correctement cette question impose en premier lieu de s'interroger sur l'association très étroite, attestée dès l'Antiquité, puis tout au long du Moyen Âge, entre le texte biblique et son commentaire. La nécessité d'accompagner le Livre sacré d'une interprétation autorisée tient au statut de la Bible au sein de la culture chrétienne. Dès l'origine, en effet, le message diffusé par les adeptes du Christ exigea une intense activité de relecture de l'Écriture, destinée à dépouiller l'Ancien Testament de son caractère normatif (la Torah comme recueil de lois) et historique (la Bible comme histoire nationale d'Israël), au profit d'interprétations symboliques visant à faire de l'Incarnation le point de convergence de l'histoire du salut, en même temps que la clé de lecture de l'ensemble du texte sacré[30]. Pour donner un exemple médiéval – parmi des milliers – de cet usage chrétien du texte biblique, on

27. Cette « invasion exégétique » est relevée par C. CHAZELLE, B. VAN NAME EDWARDS, « Introduction : the Study of the Bible and Carolingian Culture », dans *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, *op. cit.*, n. 4, p. 1-16.

28 Une telle définition de l'« autorité » s'inscrit dans un contexte où fleurissaient les polémiques : *Auctoritas cereum habet nasum, idest in diuersum potest flecti sensum* (Alain de Lille, *De fide catholica*, I, 30, PL 210, 333A).

29 La notion de « production du sens » est utilisée ici au sens où l'entend A. GUERREAU, *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?*, Paris, 2001, en particulier p. 233-236. Sur le rôle de l'exégèse biblique dans la production médiévale du sens, voir également F. OHLY, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, 1977 ; Chr. MEIER, « Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter : von der Schrifthermeneutik zur Lebenspratik », dans *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese*, R.E. LERNER éd., München, 1996, p. 39-64.

30. Sur la mise en place d'un enseignement chrétien fondé sur une relecture du texte sacré : M. DULAEY, *Des forêts de symboles. L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-VIe siècles)*, Paris, 2001, p. 11-32.

peut évoquer ce manuscrit lyonnais du milieu du IXe siècle, dans lequel le texte du Deutéronome est entouré de brèves notes marginales affirmant que le «deutéronome», c'est-à-dire la «seconde loi», renvoie en réalité à la loi chrétienne: «Deutéronome signifie renouvellement de la loi; ce renouvellement s'applique au Nouveau Testament[31]». On ne pouvait plus clairement vider de sa substance la loi juive. Voilé, le texte biblique appelait ainsi nécessairement les commentaires qui en éclairaient le sens.

Si l'interprétation symbolique de la Bible fut l'œuvre de savants, maîtres dans la pratique de l'écriture, dans l'art de l'argumentation et de l'exégèse, elle poursuivait des buts pastoraux et s'adressait au plus grand nombre: il fallut tout d'abord convaincre et convertir à la foi chrétienne, puis imposer et entretenir parmi les fidèles une lecture orthodoxe du texte sacré. Dès lors, tandis qu'une part notable de l'activité intellectuelle fut consacrée au dévoilement de la signification «profonde» et «véritable» de la Bible[32], le texte scripturaire se trouvait accompagné – et matériellement entrecoupé – de longs commentaires, au sein de recueils tels que les homéliaires, qui servaient tout à la fois de livres de lecture, de méditation et de prédication[33]. Puis, tandis que la glose se substituait au commentaire, de nouvelles formes de prédication, *ad populum*, se développèrent, toujours à partir du texte scripturaire, dont un verset constituait le *thema* à partir duquel était bâti le sermon[34]. L'imbrication du texte sacré et de son interprétation fut en quelque sorte consacrée, dans la seconde moitié du XIIe siècle, par le pape Alexandre III, qui prescrivit que la lecture de la Bible ne se fît plus *sine glossa*, «sans glose». Aux XIIe et XIIIe siècles, les Bibles glosées, de plus en plus «standardisées», ainsi que toute une série d'instruments exégétiques nouveaux, comme les recueils de *distinctiones* et les concordances, constituaient des outils indispensables pour les prédicateurs.

Par ailleurs, nous avons vu qu'en raison de la forte coloration ecclésiastique de la pratique de l'écrit, celle-ci se trouva associée, dans le système de représentation dominant, à l'Écriture Sainte, c'est-à-dire au texte par excellence qui faisait l'objet de copies, de transmission, de lectures[35].

31. «Deuteronomium est ueteris iteratio legis; quae iteratio ad Nouum pertinet Testamentum»; *cf.* P.-I. FRANSEN, «Un commentaire marginal lyonnais du Deutéronome du milieu du IXe siècle», *Revue bénédictine* 117/1, 2007, p. 31-63, et 117/2, 2007, p. 339-382.

32. On en mesurera l'ampleur en parcourant les 11 volumes du répertoire des commentaires bibliques médiévaux: F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi*, Madrid, 1950-1980.

33. R. GRÉGOIRE, *Les Homéliaires du Moyen Âge*, Rome, 1966; ID., *Homéliaires liturgiques médiévaux*, Spolète, 1980.

34. Sur cette pratique de la prédication et sur la place qu'y joua le texte biblique: N. BÉRIOU, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1998, 2 vol.

35. Du reste, dans l'Occident médiéval, le mot *textus* renvoyait au *codex* et, plus particulièrement, à l'Évangéliaire: A. GUERREAU, «*Textus* chez les auteurs latins du XIIe siècle», dans *«Textus" im Mittelater. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, U. KLEINE, L. KUCHENBUCH éd., Göttingen, 2006, p. 149-178.

Or l'idée que les clercs se faisaient de la maîtrise de l'écriture incluait l'effort de décryptage et d'élucidation du message divin, soit la quête d'un « sens » qui ne pouvait être que celui des « divines Écritures ». Tels étaient, en effet, à partir des VIIIe et IXe siècles, les mots récités au moment de la bénédiction des *scriptoria*, ces lieux où les moines s'adonnaient à la copie des manuscrits, dans les établissements religieux : « Prière récitée dans le *scriptorium*. Daigne bénir, Seigneur, le *scriptorium* de tes serviteurs que voici, ainsi que tous ceux qui y demeurent, afin qu'ils saisissent le sens de tout passage des divines Écritures lu ou copié par eux, et afin qu'ils mènent à bien leur tâche[36]. »

Les caractères originaux de l'exégèse chrétienne

Plusieurs historiens, au premier rang desquels il faut mentionner Gilbert Dahan, se sont efforcés de saisir les mécanismes du travail d'exploration du sens mené par les exégètes. En tant qu'ils fondaient des interprétations quasiment infinies du Livre sacré, les commentaires et les gloses du Moyen Âge s'apparentaient aux exégèses traditionnelles. Un certain nombre de caractéristiques sont du reste communes aux exégèses juive et chrétienne, comme la reconnaissance d'une lecture plurielle et presque sans fin du texte sacré, conséquence de la *translatio* de la parole de Dieu en un langage humain, ainsi que la perméabilité entre l'univers créé et l'Écriture Sainte. Mais les caractères communs ne doivent pas masquer ce qui fait toute la particularité de l'entreprise chrétienne : la nécessité de reconnaître un *double* niveau d'interprétation de la Bible, « littéral » et « spirituel ». Dans sa somme sur l'exégèse chrétienne en Occident médiéval, G. Dahan tente d'expliquer la nature profonde de ce qu'il appelle le « saut exégétique », ou « saut herméneutique », qui faisait passer toute interprétation du texte biblique du niveau de la « lettre » à celui de l'« esprit »[37] – selon une lecture allégorique très différente des principes à l'œuvre dans les exégèses juive et musulmane[38]. S'appuyant sur les

36. « Oratio in scriptorio. Benedicere digneris domine hoc scriptorium famulorum tuorum et omnes habitantes in eo, ut quicquid hic de diuinis scripturis ab eis lectum uel scriptum fuerit sensu capiant, opere perficiant » : J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, III, Fribourg, 1982, n°496, p. 239-245 (ici p. 243) : *Orationes ab benedicenda loca regularia in monasteriis*. Il s'agit de prières provenant de sacramentaires anciens, notamment le Gélasien du VIIIe siècle ; elles arrivent dans les sacramentaires du IXe siècle par l'intermédiaire du Supplément d'Aniane (CXXXIII. *Oratio in scriptorio*, n° 478, éd. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, *op. cit.*, I, p. 481).

37. G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999.

38. G. DAHAN, « L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge », dans *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, G. DAHAN, R. GOULET dir., Paris, 2005, p. 205-229, qui avance l'hypothèse que l'exégèse juive abandonne l'allégorie pour se tourner vers le mythe (avec

explications des clercs eux-mêmes, G. Dahan avance que l'originalité de cette exégèse tient au fait que non seulement les *mots* du texte sacré y sont porteurs de sens (comme l'étaient, dans la culture antique, les mots des textes profanes), mais aussi les *réalités* désignées par ces mots. Cette distinction entre le sens des mots et le sens des réalités décrites par ces mots permet en tout cas d'entrevoir la complexité des mécanismes de production du sens à l'œuvre dans la pratique exégétique des clercs.

Du point de vue idéologique, le principe de l'interprétation à deux niveaux résultait de la nécessité d'établir correspondances et hiérarchie entre l'Ancien et le Nouveau Testament[39], mais également, sur le même modèle, entre le passé biblique et la situation présente de l'Église: les faits mis en scène dans les livres vétéro-testamentaires devaient être perçus par les chrétiens, selon une clé de lecture spirituelle, comme l'annonce des réalités de l'Incarnation, ainsi que l'annonce des principes au fondement de l'*Ecclesia*[40]. L'ignorance du mode de lecture de la Bible fondé sur le va-et-vient entre la lettre et l'esprit fut d'ailleurs dénoncée comme une menace pour l'Église. «Ô, vous les hérétiques, que la lettre tue!» (*cf.* 2 Cor 3,6), s'exclament, entre la fin du XIIe et le début du XIIIe siècle, des polémistes reprochant aux «hérétiques» de n'accepter que le seul Évangile, de le comprendre mal en ne le lisant qu'à la lettre et en rejetant les «auteurs modernes», c'est-à-dire les exégètes capables d'appréhender son sens spirituel[41]. Des clercs accusèrent pareillement les juifs – juifs plus ou moins imaginaires, comme l'étaient les hérétiques – de repousser toute lecture allégorique de la Bible[42].

Le mode de lecture orthodoxe, qui faisait donc appel à un double registre, littéral *et* spirituel, fut théorisé tout au long du Moyen Âge au sein de traités d'herméneutique où se trouvaient décomposés les ressorts de l'interprétation chrétienne[43]. Au fil du temps, les clercs multiplièrent les

le *midrash*), tandis que l'exégèse chrétienne rejette le mythe (p. 213); P. LORY, «Les refus d'une exégèse allégorique du Coran en Islam sunnite», *ibid.*, p. 195-203.

39. Notons que cette attitude idéologique fut favorisée par des réalités d'ordre codicologique: ce type d'attitude par rapport au texte sacré qui supposait de constantes mises en rapport et des jeux de miroir entre les différents livres bibliques, impliquant donc une lecture discontinue, nécessitant des retours en arrière et des sauts en avant, fut certainement favorisée par le passage, entre Antiquité et Moyen Âge, du rouleau (*uolumen*) au livre (*codex*).

40. Sur les relations typologiques ou figuratives entre les faits consignés dans la Bible et les réalités ecclésiales du Moyen Âge: M. LAUWERS, «De l'Église primitive aux lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IXe-XIIIe siècle)», dans *L'Autorité du passé dans les sociétés médiévales*, J.-M. SANSTERRE dir., Rome, 2004, p. 297-323.

41. Sur ces textes, *cf.* Cl. GOIRAN, *Les Écrits antihérétiques, fin XIIe-début XIIIe siècle. L'apport de l'édition de trois traités (Madrid BN 6911, Reims BM 495 et Troyes BM 1068)*, thèse de doctorat (M. ZERNER dir.), Université de Nice-Sophia-Antipolis, 2007.

42. G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990.

43. Parmi les premiers de ces traités, il faut citer les *Formulae spiritalis intelligentiae* d'Eucher et le *De schematibus et tropis* de Bède, puis, au XIIe siècle, le *De scripturis et scriptoribus sacris* d'Hugues de Saint-Victor. Le nombre des traités du type *De expositione sacre Scripture* croît alors.

catégories propres à rendre compte de la complexité de l'exégèse biblique, ainsi qu'en témoignent les fameux « quatre sens » de l'Écriture définis par les savants du XIIIe siècle et naguère étudiés par Henri de Lubac : à côté du sens « littéral » ou « historique » (qui pouvait comprendre plusieurs niveaux et même inclure un sens figuré), le sens spirituel se subdivisait, en effet, en sens « allégorique », « anagogique » et « eschatologique »[44]. Il semble bien que ce genre de conceptualisation et d'explicitation des règles de l'herméneutique sacrée soit propre à l'exégèse chrétienne.

En 1938, dans un petit livre lumineux intitulé *Figura*, Erich Auerbach a montré ce qui éloignait cette exégèse d'autres types de commentaire allégorique que l'on rencontre dans nombre de cultures, en particulier dans les mondes grec et romain[45]. *Figura*, car pour les auteurs chrétiens de l'Antiquité, puis pour les clercs du Moyen Âge, les réalités mises en scène dans le discours biblique « figuraient », c'est-à-dire prophétisaient ou anticipaient d'autres réalités – parfois bibliques, renvoyant aussi à l'histoire de l'Église ou à la situation présente – sans que la consistance historique des réalités premières fût en rien amoindrie par une telle interprétation figurative : en effet, écrit Auerbach, « la *figura* est une chose réelle, historique, qui représente et annonce une autre chose tout aussi réelle et historique[46] ». Ainsi le jeu de correspondances et de renvois entre le littéral et le spirituel se doublait-il d'une historicité à plusieurs niveaux, selon laquelle passé, présent et futur se faisaient écho, se répétaient, interféraient.

Figurisme et sémantique sociale

Il nous a paru utile d'examiner, dans le cadre de ce numéro de *Médiévales*, quelques domaines ou objets d'interprétation où se serait appliquée une démarche similaire à celle qu'exigeait la lecture de la Bible. C'est ainsi que Bénédicte Sère, Géraldine Veysseyre et Claire Wille ont entrepris d'observer les procédés d'emprunt, de transfert ou de réemploi des formes et méthodes de l'exégèse biblique dans les commentaires philosophiques et les textes de fiction. Ainsi que le montre Bénédicte Sère, le corpus aristotélicien fut étudié à l'aide de techniques et selon des principes herméneutiques analogues à ceux auxquels

44. Selon la définition « classique » d'Augustin de Dacie : « Littera gesta docet, quid credas allegoria,/Moralis quid agas, quo tendas anagogia. » *Cf.* H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964, 4 vol. ; et dans la perspective de la sémantique (au sens technique du terme) médiévale : L. VALENTE, « Une sémantique particulière : la pluralité des sens dans les Saintes Écritures (XIIe siècle) », dans *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, S. EBBESEN éd., Tübingen, 1995, p. 12-32.

45. Voir notamment les contributions relatives à l'exégèse antique dans les volumes *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes... op. cit.*, n. 38, et *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, B. PÉREZ-JEAN, P. EICHEL-LOJKINE éd., Paris, 2004.

46. E. AUERBACH, *Figura. La Loi juive et la Promesse chrétienne* [1938], trad. franç., Paris, 2003 (ici p. 36).

recouraient les exégètes du texte sacré; il se produisit même parfois de véritables échanges entre l'autorité biblique et l'autorité aristotélicienne, allant, dans l'œuvre du franciscain Guiral Ot, jusqu'à une imbrication des deux exégèses. Jamais, cependant, les commentateurs ne distinguèrent dans le texte d'Aristote les deux, trois ou quatre niveaux de sens qui constituaient la clé de l'exégèse chrétienne de la Bible: cette différence essentielle dans le traitement de l'autorité paraît confirmer la matrice biblique de la *Weltanschauung* médiévale fondée sur la pluralité des niveaux de sens. De leur côté, les œuvres «littéraires» du Moyen Âge renvoient à des processus d'écriture et de quête du sens qui ne sont pas sans analogie avec ceux qui caractérisent l'entreprise de décryptage du texte biblique[47]. Certaines de ces œuvres furent d'ailleurs glosées, à l'image du texte sacré. Présenté par Géraldine Veysseyre et Claire Wille, le dossier des gloses sur les Prophéties de Merlin – un texte dont le genre n'est pas sans évoquer celui de plusieurs livres bibliques – atteste bien la mise en œuvre de méthodes de travail similaires à celles des exégètes de la Bible (allant jusqu'au recours à des techniques de mise en page identiques). Le cas des gloses d'Alain d'Auxerre, certes exceptionnel et tranchant avec le reste du corpus, paraît indiquer une sorte de contamination des gloses sur les Prophéties de Merlin par le système des gloses bibliques.

L'iconographie médiévale constitue un autre champ que nous aurions dû explorer dans cette perspective. Tout d'abord, Emmanuel Bain y fait allusion dans sa contribution, parce que la plupart des peintures et sculptures mettant en scène des personnages ou des récits bibliques donnent à voir, plus que les figures ou les épisodes présentés dans le texte sacré, les interprétations qui en ont été données par les maîtres de l'exégèse chrétienne[48]. Ensuite, parce que les images elles-mêmes se prêtaient au jeu des lectures multiples, les clercs voyant dans les images le même type d'enchaînement de sens que celui qu'ils observaient dans le texte sacré. Il y avait ainsi de profondes affinités entre le fonctionnement des images et l'intense production exégétique des clercs. Dans les deux cas, ces derniers devaient reconnaître «une superposition de significations, permettant d'articuler différents niveaux de réalité, de façon à s'élever des apparences sensibles jusqu'aux vérités les plus spirituelles». Les

47. «Écrire, pour un auteur médiéval, n'est-ce pas avant tout se référer aux réserves d'une tradition dont les textes s'écrivent les uns dans les autres, copies et copies faisant palimpseste et compilation sous la surface de l'écriture actuelle, par où le scripteur relit l'ancien dans le nouveau, et inversement, sans distinction historique?» (R. DRAGONETTI, *Le Mirage des sources: l'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, 1987, p. 41).

48. Maintes études de cas ont récemment montré que l'élaboration des images médiévales, peintes ou sculptées, incarnaient des idées exposées dans les commentaires de l'Écriture et dans la prédication. Ch. FRAÏSSE, «Le cloître de Moissac a-t-il un programme?», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 50, 2007, p. 245-270, dégage ainsi le sens spirituel des sculptures du cloître de Moissac (en 1100), pour le mettre en rapport avec les productions exégétiques du *scriptorium* de l'abbaye à la fin du XIe siècle.

images médiévales n'étaient donc pas de vaines apparences, mais, comme l'a soutenu Jérôme Baschet, « des figures dans un monde qui est tout entier figure »[49]. Enfin, des images participaient quelquefois à l'entreprise exégétique : l'interprétation du texte sacré pouvait, en effet, s'appuyer sur l'élaboration d'une image picturale ou d'un diagramme qui représentait tout à la fois un moyen mnémotechnique et un objet de contemplation. Au XII[e] siècle, l'école parisienne de Saint-Victor joua ainsi un rôle important dans la mise au point de véritables méthodes d'exégèse visuelle[50].

L'exégèse biblique paraît bien avoir constitué, en Occident, le principal atelier d'interprétation et de production du sens[51]. Peut-être faut-il aller au-delà de ce constat et se demander si l'image de la réalité qu'elle induisait – ce qu'Auerbach appelait « l'étrangeté de la conception médiévale du réel » – ne doit pas être envisagée comme une sorte d'*habitus*, que l'on qualifiera de *figurisme* généralisé, dont le travail des exégètes serait alors le paradigme. Les principes à l'œuvre dans les commentaires et les gloses bibliques ne relèveraient donc pas seulement d'une herméneutique au sens technique du terme, c'est-à-dire d'un outil intellectuel acquis dans les écoles, mais également d'une sémantique plus diffuse dans la société, en vertu de laquelle toute réalité renvoyait à une réalité d'une autre nature qui lui correspondait. Si les travaux réunis dans ce volume portent, d'une part, sur les usages sociaux de la Bible, et d'autre part, sur le champ d'extension des techniques exégétiques, il convient d'articuler étroitement ces deux approches, qui gagnent beaucoup à être envisagées comme deux versants de la même question. On trouvera dans les pages qui suivent quelques éléments allant dans cette direction.

Michel Lauwers, CÉPAM – UMR 6130, Université Nice-Sophia-Antipolis/CNRS, 98 boulevard Édouard Herriot, BP 3209, F-06204 Nice cedex 3

49. J. Baschet, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 3[e] édit., Paris, 2006, p. 731-739 (ici p. 737 et 739 pour les citations). J. Wirth, *L'Image à l'époque romane*, Paris, 1999, p. 379-382, relève toutefois les sémantiques différentes auxquelles renvoient, d'une part, les images carolingiennes et, d'autre part, les images romanes. Voir aussi, sur un autre plan, les remarques de W.J. Diebold, « The New Testament and the Visual Arts in the Carolingian Era, with special reference to the *sapiens architectus* (I Cor. 3. 10) », dans *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, *op. cit.*, n. 4, p. 141-153, relatives à l'interprétation en termes spirituels de l'architecture et des images matérielles.

50. A. Esmeijer, *Divina quaternitas. A preliminary study in the method and application of visual exegesis*, Amsterdam, 1978 ; P. Sicard, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le « Libellus de formatione Arche" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 1993 (*Bibliotheca Victorina*, 4) ; D. Iogna-Prat, « Édification personnelle et construction ecclésiale », dans *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, B.M. Bedos-Rezak, D. Iogna-Prat dir., Paris, 2005, p. 247-269.

51. A. Boureau, *La Raison scolastique* II, (*L'empire du Livre*), Paris, 2007, p. 110.

Médiévales 55, automne 2008, p. 19-32

Sumi SHIMAHARA

DANIEL ET LES VISIONS POLITIQUES À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

Le livre de Daniel est célèbre pour ses épisodes hagiographiques, en particulier pour ses miracles ordaliques, tels que celui des enfants dans la fournaise (Dn 3) ou de Daniel dans la fosse aux lions (Dn 6, Dn 14), mais aussi pour le récit du jugement de Suzanne (Dn 13). Tous ces passages ont une forte charge eschatologique : ils font référence au Jugement dernier et à la résurrection finale. C'est la raison pour laquelle ils ont été abondamment utilisés dans la liturgie depuis l'époque patristique [1]. Mais le charisme du saint se manifeste surtout par sa capacité à interpréter des visions, ou à en recevoir l'explication extraordinaire par l'intermédiaire des anges. Dans le récit biblique, cette intelligence exceptionnelle des signes est mise au service des rois : Daniel les conseille, les avertit, les exhorte à écouter la parole de Dieu et à agir en conséquence. Si les prophètes vétéro-testamentaires contestent souvent la légitimité de l'institution en place, Daniel est au contraire un homme de Dieu au service du pouvoir politique en place, même si c'est pour le mettre en garde contre ses déviances. Certaines de ses prophéties ont donc une dimension politique : le songe de la statue aux pieds d'argile mêlée de fer (Dn 2), celui de l'arbre coupé (Dn 4), la vision des quatre bêtes successives (Dn 8) ont été très tôt interprétés comme autant de récits relatifs à caducité du pouvoir des rois du monde.

Cela fait du livre une sorte de miroir des princes, tout au moins à certaines époques. La période carolingienne est de celles-là : temps d'une réforme qui s'appuie sur la Bible, d'une restauration chrétienne de l'Empire romain qui s'identifie à l'Église, le IXe siècle latin lit et relit le livre de Daniel. Entre le commentaire de Jérôme, composé à l'aube du Ve siècle, et celui de Pierre de Pise, grammairien à la cour de Charlemagne à la fin du VIIIe siècle, on ne garde

1. Voir M. DULAEY, *Des forêts de symboles. L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-IVe siècles)*, Paris, 2001, p. 157-189.

la trace d'aucun traité consacré au livre de Daniel en Occident. De la fin du VIIIe siècle jusqu'au Xe siècle, cinq exégètes expliquent ce prophète: Pierre de Pise, l'auteur anonyme de la Glose de Saint-Gall, Raban Maur, Haymon d'Auxerre et un anonyme qui pourrait être Israël Scot[2]. Ce regain d'intérêt n'est pas spécifique à Daniel: les Carolingiens commentent abondamment la Bible puisqu'ils cherchent à réformer la société selon les prescriptions du Livre. Mais Daniel profite davantage de ce mouvement que le corpus des petits prophètes par exemple: ce dernier n'est expliqué que par trois auteurs, Haymon d'Auxerre, l'anonyme qui composa la Glose de Saint-Gall et Otfrid de Wissembourg[3]. Un autre indice montre l'intérêt porté à Daniel à l'époque carolingienne: ses récits servent de matrice à une vision rédigée au cours du IXe siècle.

2. Le texte de Pierre de Pise est édité dans PL 96 (1347B-1362D); voir aussi M. GORMAN, «Peter of Pisa and the *Quaestiunculae* copied for Charlemagne in Brussels II 2572», *Revue bénédictine*, 110, 2000, p. 238-260, qui traite justement du manuscrit donnant ce texte de Pierre, parmi d'autres (Bruxelles, Bibliothèque Royale II 2572, f.1v-16v pour le traité sur Daniel). Le deuxième commentaire carolingien, la glose de Saint-Gall, est transmis par Sankt-Gallen Stiftsbibliothek 41 et a fait l'objet de deux études: S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Nancy, 1893, p. 135-136 et J. DE BLIC, «L'œuvre exégétique de Walafrid Strabon et la *Glossa ordinaria*», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 16, 1949, p. 5-28. Le commentaire de Raban Maur, inédit, est transmis de manière lacunaire par un seul témoin, Karlsruhe, Landesbibliothek Aug. Perg. 208, p. 2-83 et ses sources ont été identifiées par S. CANTELLI-BERARDUCCI, *Hrabani Mauri Opera Exegetica. Repertorium fontium*, 3 vol., Turnhout, 2007, spéc. vol. 2. Nous avons établi l'édition critique de l'*Annotation brève sur Daniel* d'Haymon d'Auxerre dans notre thèse de doctorat (*Exégèse et politique dans l'œuvre d'Haymon d'Auxerre*, thèse soutenue en 2006 à l'Université de Paris Sorbonne-Paris IV) à paraître dans la collection *Corpus christianorum continuation medieualis*, à partir des trois témoins subsistant (Albi, B. M. 31, 61r-72v, Barcelona, Catedral 64, 117rb-124rb et Torino, B.N. 531 D. V. 17, 241v-252v). Enfin, le commentaire de l'anonyme qui serait du IXe ou du Xe siècle est transmis par Munich, Bayerische Staatsbibliothek clm 3704 (f. 166v-170v) et Paris, B.N.F, n.a.l. 762 (f. 124v-128); les hypothèses d'attribution sont variées mais aucune d'entre elles ne se fonde sur une critique publiée: il pourrait s'agir de Wigbod ou de Remi d'Auxerre selon F. Stegmüller (*Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid, V. *Commentaria. Auctores R-Z* (1957), n. 7220 pour Remi, n. 8377 pour Wigbod et IX. *Supplementi Altera Pars. Glossa ordinaria*, 1977) ou encore d'Israël Scot selon Burton Edwards, qui nous a fait part de cette hypothèse de façon informelle. Sur Israël Scot, voir C. JEUDY, «Israël le Grammairien» dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 26, fasc. 151, Paris, 1997, c. 311-313. Précisons que deux autres œuvres carolingiennes ont peut-être existé, sans qu'il en reste de trace. Angélome de Luxeuil a peut-être commenté Daniel (F. STEGMÜLLER, *Repertorium*..., II, 1950, n. 1339, 1). M. Zier («The Medieval Latin Interpretation of Daniel: Antecedents to Andrew of Saint-Victor», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 58, 1991, p. 43-78, spéc. p. 58, n. 42) suggère l'existence d'une compilation carolingienne d'extraits de Grégoire le Grand, qui aurait pu servir de source à celle du XIIe siècle, éditée sour le nom de Paterius (PL 79, 997A-1002D: *De testimoniis in Danielem prophetam*); à ce sujet, voir A. WILMART, «Le recueil grégorien de Paterius et les fragments wisigothiques de Paris», *Revue bénédictine*, 39, 1927, p. 81-104 (p. 94-101 sur Daniel).

3. L'œuvre d'Haymon d'Auxerre est éditée: *In Osee*, éd. PL 117 (11A-98C); *In Ioel, Amos*, éd. sous le nom de Remi d'Auxerre par Marguerin de la Bigne, dans *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, Lyon, 1677, vol. 16 (962G-294D); *In Abdiam, Ionam, Micheam, Nahum, Habacuc*,

En quoi ce prophète permet-il aux Carolingiens de comprendre la réalité politique de leur temps et d'agir sur elle ? Nous présenterons trois éléments de réponse. Une des raisons du succès du livre réside certainement dans le thème de la succession des empires, qui a pu paraître d'actualité après l'éclatement de celui des Carolingiens en 843. De fait, seul le commentaire de Pierre de Pise est antérieur de manière certaine à cette date[4]. En outre, le discours politique est alors marqué par ce qu'Yves Congar a nommé le « moralisme carolingien[5] » : le pouvoir est fortement personnalisé, sa pratique est évaluée à l'aune de critères moraux illustrés par des modèles bibliques. Les divers récits de Daniel fournissent plusieurs exemples de contre-modèles royaux, que le prophète tente de remettre dans le droit chemin. Tout ce qui a trait à la caducité du pouvoir terrestre semble avoir fait écho à la désagrégation de l'empire carolingien. Enfin le rôle du prophète, interprète des signes envoyés par Dieu et de ce fait conseiller du roi, a également rencontré une attente au IXe siècle : les exégètes détiennent souvent cette fonction et se sont reconnus en Daniel.

La vision de la succession des empires et l'éclatement de l'empire carolingien

Daniel est, indubitablement, un livre d'histoire : Fréculphe de Lisieux s'y réfère régulièrement, à propos de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et de la déportation des juifs à Babylone, ou à propos de la chute de Balthasar et de la succession des empires[6]. Il est vrai qu'en ce dernier lieu, il suit les *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe, après avoir évoqué Orose : la tradition historique de recours à la Bible est déjà bien ancrée[7]. Fréculphe se fonde aussi sur Daniel pour évoquer la date de l'incarnation ou

Sophoniam, Aggeum, Zachariam, Malachiam, éd. PL 117 (119D-294D). Le manuscrit Sankt-Gallen Stiftsbibliothek 41 contient aussi une glose sur Osée et une sur Zacharie (p. 229-295). Enfin, les commentaires d'Otfrid sont inédits.

4. On ne connaît pas de manière sûre les dates de rédaction de la Glose de Saint-Gall et du commentaire anonyme, qu'on suppose être des IXe-Xe siècles ; voir à ce sujet la bibliographie indiquée ci-dessus en n. 2 ; l'inventaire des manuscrits du IXe siècle effectué par B. Bischoff (*Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, I, *Aachen-Lambach*, Wiesbaden, 1998 ; II, *Laon-Paderborn*, Wiesbaden, 2004) n'étant publié que de façon partielle, nous ignorons ce que Bernhard Bischoff pensait de la datation du manuscrit de St-Gall.

5. Y.M.-J. CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge de saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, 1968, p. 273.

6. FRÉCULPHE DE LISIEUX, *Opera omnia*, éd. M.I. ALLEN, CCCM 169 et 169 A, Turnhout, 2002, respectivement I, 3, 16 et I, 3, 18.

7. Pour Flavius Josèphe, voir *De Antiquitatibus Iudaeorum* Ruffino presbytero interprete, Basileae, apud I. Frobenium, 1524 ; pour Orose, voir *Histoires contre les païens*, éd. et trad. M.-P. ARNAUD-LINDET, Paris, 3 vol. 1990-1991.

la destruction du Temple de Jérusalem par les Romains[8]. On sait que le thème de la succession des empires est lu de deux manières à l'époque carolingienne : Orose en offre une vision plutôt optimiste, tandis que Jérôme y lit une déchéance. Cette dernière lecture a davantage inspiré l'exégèse et les visions carolingiennes.

Une vision attribuée à Charlemagne a été écrite à Mayence vers 860-870[9]. L'empereur voit en songe quelqu'un lui offrir une épée, au nom de Dieu. L'inconnu lui enjoint d'être attentif à ce qui est inscrit sur la lame. Charlemagne, une fois seul, découvre en effet quatre mots (dans une langue énigmatique des songes) : *raht, radoleiba, nasg, enti*. Il se réveille et, après avoir prié, demande à ses conseillers l'explication de ce songe. Tous se taisent. Éginhard ose finalement prendre la parole : c'est au donateur inconnu de l'épée de révéler le sens. Charlemagne propose alors son interprétation : l'épée que Dieu lui donne symbolise l'aide divine qui a permis au roi de remporter bien des victoires militaires, et donc de léguer à ses descendants un État prospère (*rath*). Le règne de son successeur, en revanche, est marqué par le signe du *manque* (*radoleiba*) : ce roi ne saura pas faire fructifier l'héritage. Les enfants de ce dernier souverain seront pires encore : pour pallier le manque, ils seront âpres au gain, prêts à tous les vols (*nasg*), y compris à l'égard des biens ecclésiastiques. C'est ainsi qu'ils mèneront la dynastie à sa fin (*enti*). Selon celui qui met par écrit la vision, le récit aurait été rapporté par Éginhard à Raban. C'est grâce à ce dernier que le rédacteur affirme en connaître le contenu. L'auteur conclut son récit en remarquant que le temps écoulé a permis l'accomplissement des prédictions : les invasions et la pénurie ont marqué le règne de Louis ; Pépin et Lothaire se sont attaqués aux biens ecclésiastiques de leurs royaumes. La sainte Église romaine, après avoir été dépouillée, puis humiliée, est désormais anéantie.

On reconnaît dans ce récit plusieurs épisodes de Daniel : le thème de la succession des empires s'inspire des chapitres 2 et 7, soit respectivement de la vision de la statue aux pieds d'argile et de la vision des quatre bêtes ; les mots étranges adressés au souverain rappellent l'épisode du festin de Balthasar (Dn 5), quand une main trace sur le mur des mots difficiles à comprendre mais qui annoncent l'avenir immédiat du roi. Tandis que dans le livre biblique, c'est le prophète qui, avec l'aide de Dieu, interprète la vision, dans le récit carolingien, c'est Charlemagne lui-même qui est inspiré. Cela revient à lui attribuer un rôle prestigieux et à souligner le déclin progressif de sa dynastie. Daniel est utilisé ici pour dénoncer une décadence. Tel est également le cas dans le récit biographique que Notker de Saint-Gall consacre

8. FRÉCULPHE DE LISIEUX, *Opera omnia, op. cit.*, I, 7, 13 ; II, 1, 3 ; II, 1, 23.

9. P. E. DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, University of Nebraska, 1994, p. 200-210. Pour l'édition, voir Ph. JAFFÉ, *Visio Caroli magni*, dans ID., *Monumenta carolina*, Berlin, 1867, p. 701-704.

à Charlemagne. Une fois l'Empire romain effondré, une nouvelle statue à tête d'or est édifiée. Cette tête est celle de Charlemagne, et les autres matériaux correspondent à ses descendants, qui fragilisent son héritage [10].

Ces deux exemples montrent combien l'exégèse de Jérôme, qui voyait dans la succession des empires un déclin progressif, imprègne la pensée carolingienne. De fait, tous les exégètes reprennent alors l'interprétation hiéronymienne. En Dn 2, 31-35, à propos de la statue aux pieds d'argile mêlée de fer, Raban reproduit mot pour mot l'explication de Jérôme qui voyait dans les pieds, l'Empire romain, et dans leur matière fragile, l'accomplissement, à son époque, de la prophétie : « Mais ses pieds et ses doigts sont en partie de fer et en partie d'argile, ce que notre époque confirme très clairement : si, au commencement, rien n'était plus fort ni plus résistant que l'Empire romain, à la fin, il n'est rien de plus faible, puisque, dans les guerres civiles et aussi face à diverses nations, nous avons besoin d'autres peuples barbares [11]. »

Le changement de contexte n'amoindrit pas la portée des mots de Jérôme, bien au contraire. Ce dernier faisait allusion, en les désapprouvant, aux alliances conclues avec les barbares : il écrivit son commentaire en 407, un an après l'incursion des Germains en Gaule et en Italie, jusqu'aux abords de Florence. Il faisait partie des barbarophobes, méfiants à l'égard du général Stilicon. La critique a porté puisque Stilicon a reproché ce commentaire à Jérôme [12]. Raban reprend l'expression « notre époque ». Cela procède du sentiment de vivre dans le même monde que celui de Jérôme, conformément à une conception augustinienne du temps : l'humanité est entrée, depuis l'Incarnation, dans son dernier âge ; les événements sont récurrents et parlent de la lutte entre la Cité de Dieu et celle du diable, lutte qui ne cessera qu'à la fin des temps. Raban est sans doute convaincu de l'actualité du commentaire de Jérôme, même s'il y voit des événements différents. Il écrit son commentaire au cours d'une période de disgrâce, entre 842 et 847 : il avait pris le parti de Lothaire, mais son abbaye, Fulda, se trouvait dans le royaume de Louis. La reprise de l'exégèse de Jérôme fait probablement écho, dans son esprit, à l'actualité des années 840, aux guerres civiles qui viennent de ravager l'Empire, menacé par diverses nations, les Normands et les Sarrasins. Raban dénonce ici, à travers les mots de Jérôme, la faiblesse de l'Empire et les mauvais compromis de ses gouvernants.

10. NOTKER, *Gesta Karoli Magni*, 1, 1, éd. H. F. HAEFELE, MGH *Script. rerum germ.* 12, cité par P. E. DUTTON, *The Politics of Dreaming…*, *op. cit.*, p. 199-200.

11. RABAN MAUR, *Commentaire sur Daniel*, *op. cit.* n. 2, f. 14v-15r : « […] sed pedes eius et digiti ex parte ferrei, ex parte fictiles sunt, quod hoc tempore manifestissime comprobatur : sicut enim in principio nihil romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis ciuilibus et aduersum diuersas nationes aliarum gentium barbararum indigemus auxilio. » Nous empruntons la traduction de Jérôme à R. COURTRAY, *Le Commentaire sur Daniel de Jérôme, traduction, notes et commentaire, édition critique du* De Antichristo, thèse de doctorat soutenue à l'université de Lyon II en 2004, 2 vol. (spéc. vol. 2, p. 373-374).

12. *Ibid.*, n. 165, p. 374.

Haymon d'Auxerre, qui écrit entre 840 et 860, soit à partir de l'éclatement de l'Empire, va plus loin encore. Infléchissant l'explication de Jérôme à propos du verset de Dn 2, 43, c'est-à-dire de la statue aux pieds d'argile mêlée de fer, il souligne la dégénérescence en cours. Cette modification est remarquable dans une exégèse qui se veut traditionnelle. Selon Jérôme, les jambes de fer et les pieds de la statue figurent l'Empire romain. La dégradation des matériaux correspond à sa puissance décroissante. Le moine de Bethléem ne commente pas la nature du mélange des matériaux des pieds, alors qu'Haymon déclare:

> **2, 40.** LE QUATRIÈME ROYAUME est celui des Romains qui d'abord vainquirent le monde presque entier, mais ensuite, on découvrit qu'eux non plus n'étaient pas invincibles, comme on le voit maintenant.
>
> **2, 43. ILS SERONT MÊLÉS, CERTES, PAR UNE SEMENCE HUMAINE, c'est-à-dire qu'ils ne seront pas en terre cuite et en argile mais des hommes, descendant de la race des prédécesseurs. MAIS ILS N'ADHÈRERONT PAS LES UNS AUX AUTRES, car ils seront en désaccord entre eux; ils n'auront pas autant de puissance que leurs ancêtres et seront dégénérés par rapport à ces derniers**[13].

Le texte en gras montre les idées introduites par Haymon d'Auxerre. L'idée de *dégénérescence* est renforcée par rapport à sa source, Jérôme. Haymon souligne la puissance moindre et le *désaccord* des héritiers. Il semble ainsi dénoncer les discordes entre les fils de Louis le Pieux, qui rompent l'unité de l'Empire ainsi que la paix et la concorde en son sein. Il est d'autant plus possible qu'Haymon fasse allusion au partage de l'Empire entre les fils de Louis le Pieux et aux luttes qui s'en sont suivies qu'Auxerre se trouve tout près de Fontenoy. C'est là qu'en 841 se déroula la bataille opposant Charles et Louis à leur frère aîné Lothaire. La jonction des troupes de Charles et de Louis eut lieu à Auxerre[14]. Le carnage fut tel qu'il assombrit la victoire des deux cadets et frappa l'esprit des contemporains[15]. Peu après, selon Heiric d'Auxerre (disciple d'Haymon), Charles s'est rendu à Saint-Germain pour assister à la première translation des reliques du patron de l'abbaye, à l'occasion du début des travaux décidés par Conrad Ier, oncle de Charles et

13 Sur Dn 2, 43-43: « REGNVM QVARTVM regnum est Romanorum qui primo pene uniuersum mundum domuerunt, sed postmodum ipsi domabiles inuenti sunt, sicut modo cernitur. **COMMISCEBVNTVR QVIDEM HVMANO SEMINI, id est non erunt testa et lutum, sed homines de genere priorum descendentes. SED NON ADHEREBVNT SIBI, quia discordantes erunt inter se; sed neque tantę uirtutis erunt quantę priores eorum fuerunt, eruntque degeneres ab illis.** »

14. J.L. NELSON, *Charles le Chauve*, 1992, trad. française D.-A. CANAL, Paris, 1994, p. 139.

15. *Ibid.*, p. 141; G. BÜHRER-THIERRY, *L'Europe carolingienne (714-888)*, Paris, 2004, p. 54. Voir par exemple les *Annales lyonnaises*: « 841. Et lacrimabile bellum inter filios imperatoris Hludowici haut procul ab urbe Autisiodorensium, in quo christianus utrimque populus mutua se caede prostrauit 7 Kal. Iul. » (*Annales Lugdunsenses*, MGH SS, t. 1, éd. G.H. PERTZ, Hanovre, 1826, p. 110).

abbé laïque du monastère[16]. Les moines de Saint-Germain ne pouvaient donc être indifférents à cet événement. Parmi les autres expositions carolingiennes sur Daniel, seule l'anonyme attribuée à Remi d'Auxerre ou Israël Scot se rapproche de l'interprétation d'Haymon, sans être aussi nette: «ILS SERONT MÊLÉS PAR UNE SEMENCE HUMAINE MAIS N'ADHÉRERONT PAS ENTRE EUX, c'est-à-dire: ils ne seront pas aussi forts que leurs ancêtres le furent[17].» Comme chez Haymon, la dégradation est dynastique, alors que chez Jérôme elle concerne la puissance militaire globale de l'Empire, par rapport aux barbares[18]. Mais l'auteur insiste moins que le moine d'Auxerre sur la dégénérescence et n'évoque absolument pas la discorde.

Les Carolingiens sont donc particulièrement sensibles au thème de la succession des empires, qu'ils relient à l'affaiblissement de l'Empire, voire à la décadence de la dynastie carolingienne. Il ne faudrait cependant pas penser que le passage ne pouvait s'expliquer qu'en ce sens. À la fin du Moyen Âge, Jean Gerson voit dans la statue de Dn 2 une figure de l'État: le corps politique est souvent comparé, alors, à un corps humain[19]. L'État existe désormais en tant qu'entité abstraite, dépersonnalisée: l'interprétation du Livre est bien liée à une société donnée, à un mode de représentation précis.

La vision de l'arbre coupé et la déposition des souverains

Un autre exemple de ce modelage de l'exégèse au gré de la manière dont on conçoit le politique concerne la vision de l'arbre coupé, au chapitre 4 de Daniel. L'image renvoie au châtiment infligé à Nabuchodonosor, coupable d'orgueil – il était persuadé d'être responsable de sa très grande puissance: le souverain est évincé du trône durant une période de sept unités indéterminées. Les nombreuses références à ce récit permettent de saisir l'importance du discours sur la caducité du pouvoir terrestre à l'époque carolingienne.

L'épisode est généralement utilisé, dans le sillage de Jérôme, pour dénoncer l'orgueil qui éloigne les hommes de Dieu, tout spécialement les puissants que leur gloire humaine illusionne. Dhuoda, aristocrate septimanienne, met ainsi en garde son fils dans l'ouvrage qu'elle consacre à son éducation:

16. HEIRIC D'AUXERRE, *Miracula sancti Germani*, éd. L.-M. DURU, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, II, Auxerre, 1863, p. 114-182 (2, 2, 96-97, p. 164-165).

17. ANONYME, *Commentaire sur Daniel* 2, 43: «COMMISCEBVNTVR HVMANO SEMINE SED NON ADHEREBVNT SIBI, id est non erunt ita fortes sicut priores illorum fuerunt.» Voir Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm 3704, f. 166v-170v (spéc. f. 167v) et Paris, B.N.F., n.a.l. 762, 125v-128r (spéc. f. 126v).

18. Ce lieu est d'ailleurs celui où les deux commentaires sont les plus proches; il nous paraît cependant insuffisant pour parler d'une dépendance d'un texte vis-à-vis de l'autre.

19. Voir le discours *Rex in sempiternum uiue* cité par J.-P. BOUDET, «Le bel automne de la culture médiévale (XIVe-XVe siècle)», dans *Histoire culturelle de la France. Le Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 294.

> Notre manière de parler dans le siècle est ainsi faite que nous soumettons à notre propriété n'importe quel objet, alors qu'il n'en est pas ainsi. Quelqu'un, dans le siècle, revendique en disant: 'C'est mon royaume' et: 'dans tout mon royaume', et il ne réfléchit pas qu'*au Seigneur appartiennent le royaume et tous ceux qui s'y meuvent*. Nabuchodonosor, par exemple, homme sans foi ni loi, vaincu et terrassé, et comme converti, déclare: *il est le roi qui commande et dirige, qui a le pouvoir d'élever. Ceux qui marchent dans l'orgueil, il peut les abaisser. Il possède le royaume et il donnera à qui il veut*[20].

Les miroirs aux princes carolingiens regorgent d'allusions à cet épisode. Jonas d'Orléans y fait référence afin de montrer que toute royauté est attribuée aux justes et par Dieu seul. Au chapitre 6, l'évêque d'Orléans déclare:

> De fait, le royaume s'effondre par l'injustice. [...] Et Daniel dit à Balthasar: *Ô roi! Le Dieu très haut a accordé la royauté, la grandeur, la gloire et la majesté à Nabuchodonosor ton père ; et à cause de la grandeur qu'il lui avait accordée, tous les peuples, nations et langues tremblaient de crainte en sa présence ; il tuait qui il voulait et frappait qui il voulait. Il élevait qui il voulait et abaissait qui il voulait. Et lorsque son cœur s'éleva et que son esprit s'endurcit jusqu'à l'arrogance, il fut déposé de son trône royal et on lui retira sa gloire. Il fut chassé d'entre les hommes et son cœur devint semblable à celui d'une bête*. [...] Ces paroles montrent clairement que la piété, la justice et la miséricorde consolident la royauté.[21]

Dans le chapitre suivant, Jonas dit: «La royauté terrestre n'est pas donc pas donnée par les hommes mais par Dieu; c'est ce qu'atteste le prophète Daniel: *Par la sentence des Vigilants ont été décrétés la parole des saints et leur requête, afin que les vivants sachent que le Très Haut a le pouvoir sur la royauté des hommes, qu'il la donnera à qui il veut et y élèvera le plus humble des hommes*[22]». De même, Hincmar de Reims cite Dn 4, 26-

20. DHUODA, *Manuel pour mon fils*, éd., introduction, et notes de P. RICHÉ, trad. B. DE VREGILLE et CL. MONDÉSERT, Paris, 1975 [2e éd. augmentée 1997], SC 225bis, I, 5: «Vsus locutionis nostrae in saeculo talis est, ut cuiuslibet rem in nostram uetamur potestatem, cum non ait ita. Contendit quia in saeculo et dicit: 'Meum est regnum', et 'in toto meo regno', et non considerat quia domini est regnum et omnium currentium in eo. Nam et Nabugodonosor incredulus pessimusque, uictus et prostratus et quasi recuperatus, ita afatus est dicens: 'Ipse est rex imperans et regens, habens potestatem exaltandi, et eos qui in superbia gradiuntur potest humiliare, habensque regnum et cui uoluerit dabit illud'.»

21. JONAS D'ORLÉANS, *Le Métier de roi*, éd., trad. et notes A. DUBREUCQ, SC 407, Paris, 1995, chapitre 6: «Quod uero per iniustitiam cadat [...] Danihel loquitur ad Balthasar: 'O rex, deus altissimus regnum et magnificentiam et gloriam et honorem dedit Nabuchodonosor patri tuo et propter magnificentiam, quam dederat ei, uniuersi populi, tribus et linguae tremebant et metuebant eum; quos uolebat interficiebat et quos uolebat percuciebat; quos uolebat exaltabat et quos uolebat humiliabat. Quando autem eleuatum est cor eius et spiritus illius obfirmatus est in superbiam, depositus est de solio regni sui et gloria eius ablata est et a filiis hominum eiectus est, sed et cor eius cum bestiis positum est' [...] Quibus uerbis liquido claret, quod pietas, iustitia et misericordia stabiliant regnum.»

22. «Quod autem non ab hominibus, sed a deo regnum terrenum tribuatur, Daniel propheta testatur dicens: 'In sententia uigilum decretum est et sermo sanctorum et petitio, donec cognoscant

29 en exemple de châtiment pour la superbe des tyrans, tandis que Sedulius Scot évoque l'épisode dans le *Liber de rectoribus christianis* composé vers 855-859 à l'adresse, pense-t-on, de Lothaire II[23].

Cette sensibilité à la caducité du pouvoir terrestre, soumis à l'approbation divine et à l'humilité de son détenteur, est également soulignée dans l'exégèse d'Haymon d'Auxerre[24]. Ce dernier infléchit à nouveau le commentaire de Jérôme – comme l'indiquent les caractères en gras dans le texte suivant – afin d'insister sur l'exigence morale pesant sur le détenteur *d'une fonction politique*:

> **4, 12. 20.** LA SOUCHE DE SES RACINES, LAISSEZ-LA DANS LA TERRE. **Il montre que le roi doit être déposé mais que son royaume lui demeurera**. ET QU'IL SOIT ATTACHÉ AVEC UNE CHAÎNE DE FER ET D'AIRAIN, **c'est-à-dire très durement éprouvé**, ou du moins qu'il soit attaché comme **un fou** afin qu'il ne se jette pas < sur d'autres > [...].
> **4, 14.** SELON L'AVIS DES VEILLEURS, **c'est-à-dire la décision des anges**. EN EFFET, IL Y EUT UNE PAROLE ET UNE REQUÊTE **de ces derniers dont il opprimait les peuples pour qu'il fût déposé** [...][25].

Il est difficile de ne pas mettre en relation cette avalanche de références au châtiment public du roi orgueilleux ou inique avec la réflexion théorique qui accompagne la déposition effective de Louis le Pieux, en 833. Les évêques qui accomplirent l'acte souhaitaient qu'il fût définitif, mais ils étaient conscients que cela était insuffisant puisqu'ils tentèrent, en vain, de pousser Louis à un véritable retrait du monde, par la conversion monastique[26]. L'empereur semble avoir accepté – et non désiré – la déposition, sachant qu'elle serait temporaire[27]. Miroirs des rois et exégèse bibliques livrent sur le sujet une réflexion théorique en faveur de la déposition.

Une fois encore, la comparaison avec l'interprétation d'une autre époque montre l'ouverture du champ herméneutique et donc le sens qui est

uiuentes, quod dominetur excelsus in regno hominum et cuicumque uoluerit dabit illud et humillimum hominem constituet super illud'. » Jonas fait également référence à l'épisode du festin de Balthasar (Dn 5) à l'appui de sa démonstration.

23. HINCMAR, *De cauendis uitiis et uirtutibus exercendis*, I, 3 éd. D. NACHTMAN, Munich, 1998 (MGH *Quellen...* 16). Pour Sedulius Scot (*Liber de rectoribus christianis*, 3, éd. S. HELLMANN dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* I, 1, Munich, 1906, p. 1-91 [spéc. p. 29]), le fait est signalé par H. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968, p. 267.

24. On ne conserve malheureusement pas le commentaire de Raban Maur sur ce passage.

25. HAYMON D'AUXERRE, *Annotation brève sur Daniel* 4, 12. 20: « GERMEN RADICVM EIVS IN TERRA SINITE. **Ostendit deponendum regem, set regnum eius ipsi mansurum**. ET ALLIGETVR VINCVLO FERREO ET ĘREO, **id est durissima temptatione,** uel certe quasi **insanus** uinciatur ne se precipitet [...] **4, 14.** IN SENTENTIA VIGILVM, **id est angelorum decreto. Fuit enim** SERMO ET PETITIO **eorum ut deponeretur, quorum gentes oprimebat.** »

26. M. DE JONG, « *Sacrum palatium et ecclesia*. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2003/6, p. 1243-1269 (p. 1267-1268).

27. *Ibid.*, p. 1266-1268.

privilégié par les Carolingiens. Selon la Bible, l'arbre haut, feuillu et porteur d'un fruit abondant, est une représentation du roi. Pour Haymon, ces caractères évoquent l'excellence et la richesse du royaume, signes de la puissance *personnelle* du roi. Au XIIIe siècle en revanche, Albert le Grand prolonge l'explication: les branches de l'arbre sont «les princes et les préfets», ses feuilles «ses édits et ses ordres»[28]. L'arbre représente désormais *le royaume*: le développement des théories politiques conduit à se représenter l'État comme un tout cohérent. Le politique est moins personnalisé, et de ce fait moins lié à un discours moral. Pour autant, les visions politiques de Daniel donnent lieu, dès le IXe siècle, à une réflexion sur l'équilibre des pouvoirs.

Daniel visionnaire: le conseiller éclairé du roi

C'est parce qu'il sait décrypter les songes des rois que Daniel est un conseiller de ces derniers. Sa sagesse surpasse celle des mages, magiciens et devins; bien qu'il soit juif, les rois babyloniens et perses le consultent (Dn 2, Dn 5). Il est donc considéré, à l'époque carolingienne, comme un modèle de conseiller chrétien pour les rois. Dhuoda exhorte plusieurs fois son fils à suivre cet exemple:

> Encore enfants, mais dans toute la fleur de leur jeunesse, Samuel et Daniel ont jugé des vieillards comme faisaient leurs pères; ils furent dans le monde les puissants conseillers des rois et même des chefs païens d'une nation étrangère: les conseils toujours loyaux qu'ils donnèrent leur valurent d'obtenir la digne récompense de leurs mérites et la palme de la victoire. Considère les anciens Pères, considère Joseph devant Pharaon, Daniel devant Nabuchodonosor, Balthasar, Darius et les chefs des Perses ou des Mèdes: sans rien renier de leurs convictions, ils furent toujours pour eux les meilleurs conseillers[29].

Cet exemple évoque les deux qualités politiques de Daniel. D'une part, il est de jugement sûr car il est l'homme de Dieu; d'autre part, il met son esprit averti au service de rois divers, y compris des païens: il intervient dans le «monde». C'est à ce même modèle que recourt Raban Maur. Dans la lettre de dédicace accompagnant son *Commentaire sur Daniel* et destinée au roi dont il dépend, Louis le Germanique, Raban utilise les deux facettes

28. ALBERT LE GRAND, *Commentarius in Danielem*, dans ID., *Opera omnia*, A. Borgnet éd., Paris, 1890-1899, XVIII, p. 447-642, spéc. IV, 15: «ET RAMI EIVS PVLCHERRIMI, principes scilicet et praefecti. *Ibid.*, IV, 10: ET EXCVTITE FOLIA EIVS. Folia sunt uerba in edictis et mandatis, quae uirtute erant plena, cum erant in potestate.»

29. DHUODA, *Manuel pour mon fils*, *op. cit.* n. 20, III, 5: «Certe Samuhel et Danihel pueri, in iuuentutis flore uigentes, more patrum senes iudicauerunt, et consiliarii magni regibus in saeculo fuerunt, etiam et ducum gentilium externaeque gentis, fidele dantes consilium, merita accipere digna promueruerunt uictoris palmam. Item. Considera patres priores, considera Ioseph erga Pharaonem, Danielem erga Nabugodonosor, Baltasar, Dariumque et ducibus Persarum atque Medorum: sua non deserentes utilissimi illi ad consilium fuerunt semper.»

politiques de Daniel. D'une part, en tant qu'homme impliqué dans les affaires de son temps, Daniel constitue un modèle pour le roi chrétien :

> En effet, j'ai pensé qu'il convenait que je t'envoie les actions très estimées et les révélations mystiques consignées dans le livre de ce prophète, dont ni le tourment d'une persécution hostile, ni la puissance terrestre, ni la félicité temporelle n'ont changé la perfection mais l'ont éprouvée, à toi qui, établi sur le trône, a appris à ne pas te décourager des malheurs du monde et à ne pas t'élever dans l'orgueil en raison des bonheurs de ce siècle, mais qui te hâtes, en t'avançant par la voie royale, de parvenir au royaume éternel et vers la récompense de la vie éternelle, afin que, t'appliquant à leur méditation avec zèle, tu imites l'ardeur de celui qui s'est acquitté des affaires du monde sans renoncer à rien concernant le service de Dieu et afin que tu sois, en même temps que le prophète, appelé avec raison, selon le mot de l'ange, *homme de désirs*[30], non pas charnels, mais spirituels, non pas terrestres, mais célestes[31].

On saisit bien, dans cet extrait, l'exigence morale qui légitime, aux yeux de Raban, l'exercice du ministère royal. Implicitement cependant, l'exégète qui éclaire son souverain par une explication biblique se place lui-même dans la position du conseiller, d'un homme au savoir supérieur puisque inspiré par Dieu. C'est d'ailleurs un rôle de médiation que Raban revendique un peu plus loin dans sa dédicace : « Puisses-tu donc apprendre que ma petitesse implore par des prières dévouées et avec zèle, afin que tu tiennes avec bonheur le royaume terrestre sous le gouvernement divin, pendant le temps de ta vie[32]. » Dans le commentaire original qu'il livre à propos de l'épisode deutérocanonique de Bel (Dn 14), Raban évoque à nouveau ce couple roi-prophète, qui répond à l'idéologie des deux ministères développée dans l'entourage de Louis le Pieux[33]. Son explication est une véritable illustration du principe politique de coopération entre les religieux médiateurs de la divinité, détenteurs de l'*auctoritas* des pontifes, et le roi, qui doit mettre

30. Dn 10, 19.

31. MGH, *Epist. 5, Karolini Aeui* 3, éd. E. DÜMMLER, Weimar, 1899, n. 34, p. 468 *sq.* : « Dignum enim arbitratus sum, ut illius prophetae, cuius perfectionem nec tribulatio hostilis persecutionis nec potestas terrena et felicitas temporalis mutauit, sed probauit, tibi, qui in regno constitutus nec aduersitatibus mundanis frangi nec prosperitatibus huius sęculi in superbiam erigi nosti, sed uiam regiam incedendo ad regnum perpetuum et premium aeternae uitae peruenire festinas, actus probatissimos et reuelationes misticas in libro conscriptas dirigerem, ut eorum meditatione sedulo incumbens eius studium imiteris, qui sic impleuit negotium mundanum, quod nequaquam aliquod omitteret ad officium pertinens diuinum appellerisque rite simul cum propheta angelico affatu uir desideriorum, non utique carnalium, sed spiritalium, non terrenorum, sed caelestium. Alioquin uiri uocabulum non rite teneres, si mollitiem uoluptatum huius sęculi sequereris, et non magis desiderium regni caelestis. »

32. *Ibid.* : « Hoc ergo meam paruitatem deuotis precibus sedulo orare cognoscas, ut regnum terrenum sub diuina gubernatione tempore uitae tuae feliciter teneas. »

33. À propos de ces ministères, autorité pontificale et puissance royale, voir par exemple Y. SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, 2002, p. 136-144.

à leur service sa *potestas*. Après avoir découvert, grâce à Daniel, la supercherie des prêtres de l'idole de Bel, le roi rejette ce dernier:

> Le roi livra Bel au pouvoir de Daniel, qui le détruisit, ainsi que son temple, quand Jésus-Christ, qui est le roi des rois et le seigneur des seigneurs, et qui, étant victorieux de ses adversaires et humiliant la puissance terrestre, soumit la terre à ses prédicateurs; ces derniers, détruisant l'idolâtrie et renversant les temples des démons, affermirent en tous lieux le culte du seul vrai Dieu en enseignant la parole du seigneur et en purifiant, par le sacrement du baptême, les hommes des péchés; et ils firent des rois du monde les serviteurs de Dieu, les constructeurs des églises du Christ et leurs aides dans la prédication de l'Évangile, de telle sorte que ces derniers ordonnaient, dans leur royaume, de détruire les images des idoles, de fermer leurs temples, d'ouvrir les églises sacrées et d'offrir aux fidèles la possibilité d'y entrer. On lit dans les histoires que les empereurs Constantin et Théodose agirent de la sorte, ainsi que d'autres rois chrétiens en grand nombre[34].

La nécessaire synergie entre les détenteurs des ministères fait probablement écho à la situation personnelle de Raban lorsqu'il compose ce commentaire; c'est sans doute aussi une manière de rappeler à Louis qu'il a besoin de conseillers ecclésiastiques chevronnés, tel que Raban lui-même.

*

Le livre de Daniel alimente donc les discours politiques carolingiens qui transparaissent non seulement dans l'exégèse contemporaine mais aussi dans les références à certains de ses épisodes: ces derniers légitiment un précepte moral dans divers miroirs ou servent de matrice à des visions renouvelées, à propos d'événements récents. Deux épisodes ont été privilégiés pour leur dimension politique: la vision de la statue aux pieds d'argile, qui évoque la décadence de la dynastie à partir des années 840, et celle de l'arbre coupé, emblématique de la caducité du pouvoir terrestre. Le personnage de Daniel lui-même, saint au service des princes, a servi de modèle pour évoquer les qualités d'un bon conseiller royal, qu'il s'agisse d'un aristocrate laïc ou du détenteur de l'autorité et de l'admonition. Ce dernier

34. *Commentaire sur Daniel* 14, 19-21 (ms Karlsruhe, Landesbibl. Aug. perg. 208, f. 68r): «rex et tradidit Bel in potestatem Danielis qui subuertit eum et templum eius, cum Ihesus Christus qui est rex regum et dominus dominorum, aduersarios suos superans, et terrenam potentiam humilians, subdidit orbem predicatoribus suis qui, destruentes idolatriam et subuertentes templa demoniorum, culturam unius ueri dei uerbum domini docendo et baptismatis sacramento homines a peccatis abluendo ubique roborabant ipsosque reges mundi fecerunt esse seruos dei et constructores aecclesiarum Christi, adiutoresque predicationis euangelii, ita ut iuberent ubique in regno suo destruere idolorum simulacra, et templa eorum claudere, aeclesiasque sacras aperire et fidelibus illuc facultatem intrandi praebere, sicut legimus in historiis Constantinum et Theodosium imperatores fecisse et alios christianos reges quam plurimos.»

aspect fait référence au cadre ministériel de la coopération entre les prélats-exégètes dotés d'un savoir exceptionnel – à l'image du prophète – et les détenteurs de la puissance terrestre, en particulier les rois. Daniel a cependant nourri d'autres visions et représentations politiques, dans la suite du Moyen Âge: l'interprétation de la Bible, polymorphe, s'adapte indéfiniment aux sociétés qui la lisent.

Sumi Shimahara, Université de Paris IV-Sorbonne, UFR d'histoire, 1 rue Victor Cousin, F-75230 Paris cedex 05

Daniel et les visions politiques à l'époque carolingienne

L'époque carolingienne voit le renouveau de l'exégèse en général et de celle de Daniel en particulier. Le thème de la succession des empires, celui – qui lui est lié – de la caducité du pouvoir terrestre, ont rencontré un certain écho après l'éclatement de l'Empire, en 843. De même, la figure de ce prophète, médiateur choisi par Dieu et conseiller des rois, a servi de modèle à une époque durant laquelle le pouvoir est théorisé en termes de ministères complémentaires et dans la pratique duquel les liens personnels sont importants. On voit ainsi comment les carolingiens, exégètes, auteurs de miroirs ou rédacteurs de visions, ont utilisé la matrice biblique et patristique pour donner un sens à l'histoire qu'ils vivaient et légitimer certains actes politiques.

Exégèse – miroirs – visions – prophète

Daniel and Political Visions in the Carolingian Era

During the Carolingian era, biblical exegesis, especially on the book of Daniel, underwent a revival. The topic of the succession of empires, the one – which is linked – of the deciduous nature of earthly power, met the concerns of the Carolingians after the break-up of the Empire in 843. The figure of the Prophet, mediator chosen by God and adviser of kings, is used as a model: during the period, the power is theorized in terms of completing *ministeria* and is practiced according to important personal relationships. We can appreciate thus how the Carolingian scholars – biblical commentators, authors of *specula* or *uisiones* – used the biblical and patristic matrix in order to give a meaning to historical events of their time, and to legitimate some political actions.

Exegesis – mirrors – visions – prophet

Médiévales 55, automne 2008, p. 33-52

Isabelle Rosé

ANANIE ET SAPHIRE, OU LA CONSTRUCTION D'UN CONTRE-MODÈLE CÉNOBITIQUE (IIe-Xe SIÈCLE)

Dans l'ensemble de son œuvre fortement marquée par des impératifs réformateurs, le deuxième abbé de Cluny, Odon (m. 942), condamne les mauvais comportements des cénobites de son époque, en particulier la possession de biens propres (*aliquid proprium* ou *opus peculiare*), assimilée à une hérésie [1]. Ce travers trouve, dans la pensée d'Odon, un référent biblique récurrent, présenté explicitement comme contre-modèle aux religieux : le comportement d'Ananie et Saphire, tel qu'il apparaît dans les Actes des Apôtres (5, 1-11) [2]. Ce couple, qui voulait rejoindre la communauté apostolique, avait détourné, pour la garder, une partie du prix qu'il avait reçu pour la vente de sa propriété ; lorsque Pierre s'aperçut de la supercherie, il les frappa, chacun à leur tour, d'une mort immédiate [3]. Lorsqu'il évoque Ananie et Saphire, Odon insiste sur trois éléments, toujours en correspondance avec les péchés des moines de son temps : d'abord

1. Je tiens à remercier, pour leurs relectures attentives, Michel Lauwers, Cécile Caby, Valentina Torneatto, Emmanuel Bain et Gaëlle Calvet.

2. ODON DE CLUNY, *Collationes*, III, 3, PL 133, 592 A ; *ibid.*, III, 18, 604 A ; *ibid.*, III, 22, 606 D [œuvre parénétique dédiée à un évêque et écrite en 917-924]. ID., *Occupatio*, A. SWOBODA éd., Leipzig, 1900, VI, 587-594 [poème théologique à usage monastique, rédigé en 936-942].

3. « Vir autem quidam nomine Ananias cum Saffira uxore sua vendidit agrum ; et fraudavit de pretio agri conscia uxore sua et adferens partem quandam ad pedes apostolorum posuit. Dixit autem Petrus : 'Anania cur temptavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto et fraudare de pretio agri ? Nonne manens tibi manebat et venundatum in tua erat potestate ? Quare posuisti in corde tuo hanc rem ? Non es mentitus hominibus sed Deo'. Audiens autem Ananias hæc verba cecidit et exspiravit et factus est timor magnus in omnes qui audierant. Surgentes autem iuvenes amoverunt eum et efferentes sepelierunt. Factum est autem quasi horarum trium spatium et uxor ipsius nesciens quod factum fuerat introiit. Respondit autem ei Petrus : 'Dic mihi si tanti agrum vendidistis' ? At illa dixit : 'Etiam tanti'. Petrus autem ad eam : 'Quid utique convenit vobis temptare Spiritum Domini ? Ecce pedes eorum qui sepelierunt virum tuum ad ostium et efferent te'. Confestim cecidit ante pedes eius et exspiravit. Intrantes autem iuvenes invenerunt illam mortuam et extulerunt et sepelierunt ad virum suum. Et factus est timor magnus in universa ecclesia et in omnes qui audierunt hæc. »

leur cupidité, instillée par le diable, qui leur fait détourner les biens octroyés par Dieu vers des fins séculières, alors qu'ils auraient dû les abandonner[4]; ensuite, leur punition, qui découle de leur *avaritia*, pour s'être arrogés, «sans grande nécessité, plus que ce qui fut institué[5]»; enfin, le statut d'apostat et surtout d'hérésiarque d'Ananie, au même titre que Simon le Magicien – considéré comme le premier instigateur de l'erreur depuis l'Antiquité –, une idée originale qui n'est présente chez aucun auteur antérieur[6].

Cette vision extrêmement radicale de la possession de biens propres par les moines, ou plus exactement de la recherche de «biens que ces derniers doivent abandonner pour Dieu», telle que l'incarnent Ananie et Saphire, ne prend sens qu'au regard d'un autre paradigme, qu'Odon revendique clairement pour la condition monastique: l'abandon de tous leurs effets personnels par les premiers chrétiens[7]. Il définit en effet la vie apostolique tout à la fois comme une mise en commun des biens et une abolition de la propriété individuelle – reprenant en cela Act 4, 32-35 – qui se doublent de l'instauration de liens entre les hommes. Dans cette perspective, Odon intègre la doctrine paulinienne du corps mystique (I Cor 12, 12-27) à sa vision de la communauté apostolique, en s'appuyant sur la rapide allusion à l'unanimité (*cor et anima una*) d'Act 4, 32. L'abbé de Cluny articule donc très étroitement la mise en commun des biens avec le fonctionnement somatique de l'Église primitive, en germes dans le texte biblique et développé par ses soins. Plus qu'un modèle de comportement, l'idéal de la communauté apostolique s'*incarne*, pour l'abbé de Cluny, dans les bons moines, par le renoncement aux biens du monde et leur mise en commun, tandis que l'attitude d'Ananie les en empêche. Pourquoi, cependant, assimiler la possession de biens propres à une hérésie et faire d'Ananie un hérésiarque? Pour répondre à cette question, il convient de s'interroger sur les raisons pour lesquelles un réformateur du Xe siècle considère le couple comme un contre-modèle exclusivement monastique. Plus encore, le fait d'assimiler la propriété individuelle à une hérésie me semble éclairer le rôle de premier plan qu'entendent jouer les moines dans la société médiévale, à l'époque proto-féodale.

En 2005, B.C. Brasington a consacré un article à l'exégèse monastique de la punition d'Ananie et Saphire, entre l'Antiquité tardive et le XIIe siècle[8]. Cette

4. ODON DE CLUNY, *Occupatio*, VI, 589-594.

5. ID., *Collationes*, III, 22, 606 D.

6. Sur le statut d'hérésiarque d'Ananie, *ibid.*, III, 3, 591 D-592 A; sur sa qualification d'apostat, ID., *Occupatio*, VI, 589-594. Sur Simon le Magicien comme premier instigateur de l'erreur, A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècle)*, Paris, 1986, p. 82-84.

7. ODON DE CLUNY, *Occupatio*, VI, 570-583.

8. B.C. BRASINGTON, «Remember always Ananias and Sapphira», dans S. BARRET, G. MELVILLE éd., *Obœdientia. Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, 2005, p. 83-97.

étude appelle quelques réserves, dans la mesure où elle énumère les commentaires successifs de cet épisode biblique, sans toujours tenir compte de la nature et de la diffusion des textes qui les véhiculent. La longueur de la période envisagée contraint en outre l'historien à négliger l'impact des écrits patristiques sur la pensée cénobitique médiévale, pour se concentrer sur la littérature normative. Enfin, malgré une approche chronologique, l'étude évoque peu le contexte de rédaction des textes et ne s'intéresse guère aux raisons qui ont amené chaque auteur à développer une exégèse particulière d'Ananie et Saphire, en fonction de sa culture patristique, des enjeux sociaux propres à son milieu et, enfin, des débats doctrinaux qui ont secoué l'Occident latin entre le IIe et le XIIe siècle.

La mise en relief d'une dimension particulière d'Ananie et Saphire, à un moment donné et dans un type de texte particulier, représente pourtant un *choix* parmi d'autres aspects de la figure. Un tel choix est fait, bien souvent, en fonction d'autres discours que l'on peut définir comme concurrents. Dans la mesure où la polysémie exégétique est un élément fondamental du fonctionnement des discours médiévaux, en particulier lorsqu'il est question de paradigmes – ou de contre-modèles – de comportement, il m'a semblé nécessaire d'analyser l'ensemble des lectures qui ont été faites de cet épisode néo-testamentaire. J'ai donc mené une recherche systématique dans les bases de données textuelles de la *Patrologie latine* et du *CLCLT* à partir de la forme tronquée *Anania**, moins sujette aux fluctuations orthographiques que *Saphira*, en opérant un tri des occurrences, car l'Ananie qui m'intéresse a quatre homonymes dans la Bible[9]. L'existence de ces derniers n'est pas sans intérêt, dans la mesure où, à l'occasion de lectures allégoriques, des correspondances sont établies qui renforcent certaines interprétations relatives à « notre » Ananie[10].

Je m'attacherai, dans un premier temps, à l'exégèse patristique autour d'Ananie et Saphire. J'aborderai ensuite les permanences et évolutions de ces interprétations au cours de l'époque carolingienne, avant de revenir sur la résurgence du contre-modèle sous la plume d'Odon de Cluny.

L'exégèse patristique (IIe-début VIIIe siècle)

L'exégèse sur Ananie et Saphire se constitue entre Tertullien (m. v. 230/240) et Bède le Vénérable (m. 735), dernier auteur utilisé systématiquement à l'époque carolingienne. La période est marquée par une

9. Dans l'Ancien Testament, le premier Ananie s'identifie au faux prophète qui se fait contredire par Jérémie (*Ier* 28) et le second à l'un des trois jeunes gens qui échappent à la fournaise (*Dn* 1, 6 -19 et *I Mcc* 2, 59). Les autres homonymes apparaissent dans les Actes des Apôtres : le premier rend la vue à Paul et le baptise (Act 9, 10-18 ; 22, 12-16) ; le second est un grand prêtre qui se constitue comme accusateur de Paul (Act 23, 2-3 ; 24, 1).

10. L'insistance sur le mensonge d'Ananie est ainsi alimentée par l'exégèse autour de la figure du faux prophète que Jérémie traite de menteur (Ier 28, 15).

grande diversité des interprétations, parfois à l'intérieur de l'œuvre du même auteur. Seule l'utilisation systématique du contre-modèle d'Ananie et Saphire de manière stéréotypée dans les règles monastiques, à partir de la première moitié du VIe siècle, vient marquer une rupture, sans que les autres exégèses disparaissent pour autant. Au cours de cette période, l'épisode biblique donne lieu à trois interprétations principales: la punition du couple par Pierre, son mensonge, enfin sa *fraus* vis-à-vis de ses biens.

La punition

L'exégèse sur la punition d'Ananie et Saphire, largement dominante, est souvent articulée au mensonge ou à la *fraus* comme causes de la sanction. Cette interprétation place de fait le couple dans une attitude passive, pour souligner avant tout le rôle de Pierre.

La violence du châtiment y est exprimée à partir des champs lexicaux de la mise à mort physique, du judiciaire et de la damnation [11]. Il convient de souligner que, dans plusieurs textes adressés à un public monastique, ces deux derniers champs lexicaux s'entremêlent, par référence au jugement de Dieu. Dans certains écrits qui évoquent le pouvoir de sanction des apôtres face à leurs contradicteurs, le couple est par ailleurs associé à d'autres figures bibliques, punies comme lui. C'est Elymas qui apparaît le plus souvent à ses côtés, puisque ce mage (*magus*) s'était fait aveugler par Paul pour avoir empêché la prédication apostolique (Act 13, 8-12) [12]. Dans un traité anti-donatiste des années 430-450, Ananie et Saphire sont également associés à Simon le Magicien, pourtant seulement admonesté par Pierre, sans doute à la suite d'une confusion de ce dernier avec Elymas, en raison de leur même qualificatif de *mago*. Il n'en demeure pas moins que ce texte constitue une première étape dans la construction de la figure d'Ananie comme hérésiarque [13].

La nature des textes qui développent ce type d'exégèse suggère l'utilisation de la punition du couple dans trois perspectives sociales différentes. 1) Dans certains sermons épiscopaux, la mort violente d'Ananie et Saphire constitue une menace pour exhorter les chrétiens à corriger leur

11. Mise à mort physique: *percutere, cæsi sunt, exstinguere, percellere*; judiciaire: *judicari, condemnare, punire, morte mulctare, sententia, judicium mortis*; damnation: *supplicium, perire, damnare/i* ou *damnatio*.

12. TERTULLIEN, *De puditia*, C. MUNIER éd., Paris, 1993 (SC 394), 21, 12, p. 272-273 [traité polémique sur la pénitence écrit après 207]. AMBROISE, *Explanatio psalmorum XII*, M. PETSCHENIG éd., Vienne, 1919 (CSEL 64), *In psal.* 36, 24, 2, p. 89. JÉRÔME, *Ep.* 109, J. LABOURT éd., Paris, 1949-1961, 3, p. 354 [lettre de 404 au prêtre Riparius, pour contester l'hérétique Vigilance]. CASSIODORE, *Expositio sancti Pauli epistulæ ad Romanos*, PL 68, 497.

13. PSEUDO-AUGUSTIN, *Advertus Fulgentium donatistam*, PL 43, 772; sur ce texte, C. LAMBOT, «L'écrit attribué à saint Augustin *Adversus Fulgentium donatistam*», *Revue bénédictine* 58, 1948, p. 177-222.

avaritia, grâce à une lecture morale puis anagogique de la sanction, facilitée par le glissement sémantique de la mise à mort à la damnation[14]. Dans cette perspective, le contre-modèle du couple est parfois adressé aux seuls moines, pour les pousser à abandonner tous leurs biens ou à refuser les tentations[15]. 2) Dans le contexte de la lutte contre les hérésies des premiers siècles, l'interprétation morale de la punition dérive en outre vers un appel à la sanction immédiate des hétérodoxes par l'Église, pour éviter que d'autres personnes n'y adhèrent. L'exemple du châtiment du couple participe ainsi au tournant amorcé par Augustin dans la répression des hérésies, en 405-408[16]. 3) Ce type d'exégèse est développé essentiellement à des fins ecclésiologiques, puisque le châtiment justifie, en tant qu'autorité, le pouvoir de sanction des apôtres et de ceux qui se veulent leurs héritiers, essentiellement les évêques et plus rarement les saints abbés[17]. Les principaux Pères de l'Église développent cette interprétation dans des œuvres exégétiques, mais ces dernières sont ensuite largement reprises dans des traités sur la fonction épiscopale, à l'instar des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand (m. 604), réutilisées ensuite dans la *Regula pastoralis*. Sur le plan chronologique, on remarque en outre une évacuation progressive des causes du châtiment du couple, au profit d'une réflexion sur la nature du pouvoir de sanction (*gladius spiritus*, *vindicta*, *virga justitiæ* ou *potestas ecclesiastica*), souvent appréhendé comme une manifestation de la puissance du Saint-Esprit.

Soulignons, en dernier lieu, que l'exégèse de la punition du couple a probablement été alimentée par les discussions doctrinales suscitées par deux types d'hérésies. Les courants dualistes ont ainsi poussé à recenser les punitions violentes dans le Nouveau Testament, y compris la sanction d'Ananie et Saphire, afin de contrer l'association de l'Évangile à un Dieu

14. AMBROISE, *Expositio psalmi CXVIII*, M. PETSCHENIG éd., Vienne, 1913 (CSEL 62), *Litt.* 18, p. 400. MAXIME DE TURIN, *Sermo 18*, A. MUTZENBECHER éd., Turnhout, 1962 (CCSL 23), 1, p. 67 [rédaction en 390-465]. CÉSAIRE D'ARLES, *Sermo 125*, D.G. MORIN éd., Turnhout, 1953 (CCSL 103), 1, p. 519 [sermon de 512-542 sur Hélie] et *Sermo 127*, 1, p. 525.

15. JÉRÔME, *Ep.* 130, 14, p. 194 [lettre à la moniale Démétriade au moment de sa conversion, en 414]. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Expositio actuum apostolorum*, M.L.W. LAISTNER éd., Turnhout, 1983 (CCSL 121), 5, p. 29-30 [traité d'exégèse à usage monastique écrit vers 709].

16. JÉRÔME, *Ep.* 109, 3, p. 354. PSEUDO-AUGUSTIN, *Advertus Fulgentium donatistam*, 772. *Cf.* P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris, 2001, p. 305-319.

17. Symbole du pouvoir épiscopal: TERTULLIEN, *De puditia*, 21, 12, p. 272-273; AMBROISE, *Explanatio psalmorum XII*, *In psal.* 36, 24, 2, p. 89; AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, A. MUTZENBECHER éd., Turnhout, 1967 (CCSL 35), I, 20.64, p. 74 [traité d'exégèse écrit en 392-396]; GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job*, M. ADRIAEN éd., Turnhout, 1985 (CCSL 143B), 26, 26, 45, p. 1301 [traité exégétique rédigé en 579-602]; ID., *Regula pastoralis*, B. JUDIC éd., Paris, 1992 (SC 381-382), 2, 6, p. 208-211 [traité moral sur le gouvernement de l'Église, écrit en 593-594]. Utilisation dans des *Vitæ* d'abbés: THÉODORET DE CYR, *Philotheus*, PL 74, I, 9, 17 [texte écrit vers 393]; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogi*, A. DE VOGÜÉ éd., Paris, 1979 (SC 260), II, 30, p. 222-223 [œuvre écrite en 593-594].

bon[18]. Par ailleurs, face aux hérésies christologiques qui induisent *de facto* une remise en cause de la Trinité, les Pères ont fait jouer un rôle central à la figure d'Ananie, notamment dans sa dimension de menteur.

Le mensonge

Jusqu'au milieu du ve siècle, le mensonge d'Ananie et Saphire est considéré comme la cause principale de leur sanction, au point que ce trait vient résumer leur péché sur le plan lexical, par leur qualification de *mendaces* ou de *mentientes*[19]. Cette dimension résulte des propos de Pierre (5, 3-4) qui évoque deux fois le mensonge d'Ananie, comme un acte commis non pas envers les hommes, mais envers le Saint-Esprit, puis envers Dieu.

Le mensonge envers le Saint-Esprit et Dieu, très proche du texte biblique, constitue de loin l'exégèse la plus fréquente de ce passage, omniprésente dans les polémiques anti-hérétiques ou les traités doctrinaux écrits contre les déviances mettant en cause la Trinité ou le Saint-Esprit[20]. Le mensonge d'Ananie y est utilisé, en tant qu'autorité, pour définir la nature divine du Saint-Esprit, l'égalité entre les personnes de la Trinité et l'unité de cette dernière.

Le mensonge d'Ananie donne également lieu à une lecture ecclésiologique qui affirme, à partir du verset 4, que mentir aux apôtres équivaut à mentir à Dieu[21]. Dès l'Ambrosiaster (m. 384), cette interprétation légitime le statut particulier des représentants de Dieu, en premier lieu les évêques, rejoignant ainsi l'exégèse sur la punition du couple.

Le début du verset 3 permet enfin de souligner l'inspiration diabolique du mensonge d'Ananie, mis sur le même plan que Judas et Ève, deux archétypes de menteurs à l'instigation du diable[22]. Ce type de commentaire se trouve dans des textes adressés à des moines qui les exhortent à résister aux

18. AMBROSIASTER, *Questiones veteris et novi testamenti*, A. SOUTER éd., Vienne, 1908, (CSEL 50), *quæstio* 102, 2, p. 200 [traité exégétique écrit en 384-386]. PSEUDO-AUGUSTIN, *De vita christiana*, PL 40, 13, 1043 [traité moral écrit en 410-411].

19. PSEUDO-AUGUSTIN, *Advertus Fulgentium donatistam*, 772 (*mendaces*); ARNOBE LE JEUNE, *Conflictus cum Serapione*, K.-D. DAUR éd., Turnhout, 1993 (CCSL 25A), II, 26, p. 154 (*mentientes*) [traité polémique contre le monophysisme écrit en 454].

20. Traités sur la Trinité ou le Saint-Esprit: AMBROISE, *De spiritu sancto*, O. FALLER éd., Leipzig, 1964 (CSEL 79), I, 4, 59, p. 40 et III, 9, 54-57, p. 172-173 [traité rédigé en 381]; JÉRÔME, *Ep.* 120, 1, p. 478 [lettre à la veuve Hedybia, écrite en 407]; ARNOBE LE JEUNE, *Conflictus cum Serapione*, II, p. 26, p. 154. Ouvrages dénonçant des hérésies, de manière directe ou indirecte: AUGUSTIN, *Contra Maximinum*, PL 42, II, 791 [traité anti-arien écrit en 428]; CASSIODORE, *Expositio Psalmorum*, M. ADRIAEN éd., Turnhout, 1968 (CCSL 98), *In psal.* 84, 9, p. 777 [traité d'exégèse à usage monastique, en 538-548].

21. AMBROSIASTER, *Questiones veteris et novi testamenti*, *quæstio* 97, 20, p. 186; AUGUSTIN, *Quæstiones in heptateuchum*, D. DE BRUYNE éd., Turnhout, 1958 (CCSL 33), II, *quæstio* 59, p. 96 [traité d'exégèse écrit autour de 419].

22. PÉLAGE, *Epistola I*, PL 30, 25, 40 B [lettre de 413 à Démétriade, avant sa conversion].

tentations. Il rejoint ainsi un lieu commun attaché à l'hérésie : l'origine diabolique de l'erreur.

Fraudulentes : donner ou conserver

À partir du verbe *fraudavit* qui se rapporte au prix du champ vendu dans le verset 2, le terme de *fraus* et ses dérivés sont utilisés dès Ambroise (m. 397) pour qualifier le comportement répréhensible du couple [23]. *Fraus*, qui a le double sens de ruse et de crime, permet d'insister à la fois sur la duplicité du couple, c'est-à-dire son imitation d'un bon comportement – qui rejoint la facette du mensonge – et sur son péché en toute conscience [24]. Assez rapidement, les Pères latins abordent la *fraus* d'Ananie et Saphire sous deux angles : d'une part, vendre ou donner partiellement ses biens, d'autre part, les conserver partiellement. Bien que ces points de vue s'accordent sur le caractère inachevé de l'acte du couple, ils font référence à deux totalités différentes qui émanent de paradigmes distincts. Donner partiellement s'oppose en effet au message christique du don de tous ses biens aux pauvres (Mt 19, 21), alors que conserver partiellement contredit la mise en commun de tous les biens au sein de la communauté apostolique (Act 2, 44-45 ; 4, 34-35). Quel que soit le paradigme de référence, Ananie et Saphire sont ici clairement érigés en contre-modèles et non plus utilisés au simple titre d'autorité, comme c'était le cas pour les interprétations précédentes. On passe ainsi du domaine de la polémique argumentée à celui de l'*ethos* de la circulation des biens qui alimente une double tradition exégétique.

Ananie et Saphire incarnent d'abord la vente ou le don partiel (*ex parte vendere/donare*), en opposition à l'éthique du don chrétien, définie en particulier par Ambroise et Jérôme (m. 420) [25]. Le premier insiste sur l'intention du donateur qui doit être dépourvue de *fraus* et emplie de *fides* car elle relève du remboursement de dettes contractées envers Dieu [26]. Dans son commentaire sur l'Évangile de Matthieu et dans deux lettres écrites à des

CASSIEN, *Collationes*, E. PICHERY éd., Paris, 1955-1959 (SC 42, 54, 64), I, *collatio* 1, 19, p. 100-101. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Expositio actuum apostolorum*, V, p. 29-30.

23. AMBROISE, *De officiis*, M. TESTARD éd., Paris, 1984-1992, I, 30, 146, p. 165 et III, 11, 74, p. 116 [traité sur les devoirs des clercs, rédigé en 388-389]. On trouve également *fraudulentus*, *fraudulenter* et *fraudolenti*.

24. Duplicité du couple : *Regula magistri*, A. DE VOGÜÉ éd., Paris, 1964 (SC 105-106), 82, p. 340-341 [norme monastique rédigée vers 500-530]. Conscience du péché : FACUNDUS D'HERMIANE, *Contra Mocianum*, J.-M. CLÉMENT éd., Turnhout, 1974 (CCSL 90A), § 59, p. 414-415 [Traité contre un arien, écrit vers 553].

25. Sur l'éthique de l'économie chrétienne à l'époque patristique, J.-M. CARRIÉ, « Pratique et idéologie chrétiennes de l'économique (IVe-VIe siècles) », *Antiquité tardive* 14, 2006, p. 17-26.

26. AMBROISE, *De pœnitentia*, II, 9, p. 184-187 ; ID., *De officiis*, I, 30, 146, p. 165 et III, 11, 74, p. 116.

laïcs, Jérôme souligne, pour sa part, la nécessité du don total dans une optique de perfection, en articulant Mt 19, 21 au contre-modèle d'Ananie, et insiste sur les destinataires de l'aumône qui doivent être des pauvres[27]. Dès Ambroise, cet acte partiel est interprété comme une négation de la promesse initiale de don (*fraus promissi*), puisque Ananie, en souhaitant entrer dans la communauté apostolique, s'était engagé à vendre et donner tous ses biens[28]. Ce retour sur la promesse est ensuite appréhendé de deux manières: il s'agit d'abord d'un sacrilège (*sacrilegium*), parce qu'il est mensonge à Dieu; il apparaît aussi comme une soustraction d'argent (*pecuniam subtrahere*) du point de vue du destinataire lésé, la communauté apostolique, lecture qui débouche sur l'assimilation du comportement d'Ananie à un vol (*furtum*)[29]. Soulignons que Fulgence de Ruspe (m. 533) articule ces deux interprétations dans une lettre sur la continence conjugale: Ananie et Saphire, comme ceux qui les imitent, y sont qualifiés de *pervasores divini juris*, car celui qui ne donne pas totalement ce qu'il a voué à Dieu ou qui le reprend n'est plus le possesseur légitime de son bien. Dans le cadre du mariage, explique Fulgence, celui qui revient sur sa promesse doit être considéré comme un *usurpator* ou un *violator*[30].

L'interprétation du comportement d'Ananie et Saphire comme une conservation partielle des biens (*[re]servare partem pretii de agro*) apparaît essentiellement en milieu monastique. À côté de l'affirmation de la nécessité du don total dans ses lettres aux laïcs, Jérôme est le premier à développer cette dimension du couple dans des épîtres adressées aux moines[31]. La conservation des biens y est d'abord appréhendée comme la contestation d'un système d'échange qui repose sur la redistribution aux pauvres des richesses dont Dieu a pourvu certains hommes. Elle est en outre présentée comme le résultat de trois

27. JÉRÔME, *Commentarii in evangelium Matthei*, E. BONNARD éd., Paris, 1979 (SC 259), III, 19.21, p. 170-171 [traité d'exégèse rédigé en 398]; ID., *Ep.* 66, 8, p. 656 [lettre de 397 au laïc Pammachius]; ID., *Ep.* 118, 4, p. 439 [lettre au laïc Julien, en 407]. Ananie et Saphire, contre-modèles de l'offrande chrétienne: AUGUSTIN, *Ennarationes in psalmos*, E. DEKKERS éd., Turnhout, 1956 (CCSL 40), *In psal.* 108, 17, p. 1593 [traité d'exégèse écrit en 392-418]; BÈDE LE VÉNÉRABLE, *In Marci Evangelium expositio*, D. HURST éd., Turnhout, 1960 (CCSL 120), X, 20-21, p. 560-561.

28. AMBROISE, *De officiis*, I, 30, 146, p. 165.

29. Sacrilège: MAXIME DE TURIN, *Sermo 17*, 3, p. 65; CÉSAIRE D'ARLES, *Sermo* 71, 2, p. 301. Soustraction d'argent: FACUNDUS D'HERMIANE, *Contra Mocianum*, 59, p. 414-415. Première évocation du vol, vers 410-420: PSEUDO-AUGUSTIN, *De vita christiana*, 13, 1043.

30. FULGENCE DE RUSPE, *Epistola 1*, J. FRAIPONT éd., Turnhout, 1968 (CCSL 91), 17, p. 195 [lettre de 527 au laïc Optat].

31. JÉRÔME, *Commentarii in evangelium Matthei*, III, 19.21, p. 170-171; ID., *Vita sancti Hilarionis*, M. MORALES éd., Paris, 2007 (SC 508), 2, p. 217-219 [texte sur un ermite, rédigé avant 392]; ID., *Ep.* 66, 8, p. 656; ID., *Ep.* 118, 4, p. 439; ID., *Ep.* 130, 14, p. 194. Sur la démarche de Jérôme, A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, V, Paris, 1998, p. 183-208.

vices : la peur du manque, la recherche de la vaine gloire (apparentée à l'orgueil) et, surtout, la cupidité. La gravité de l'acte du couple découle, en dernier lieu, de son accomplissement après un vœu (*post votum*), expression monastique de la rupture de la promesse. Au total, Jérôme est le premier à adresser directement le contre-modèle d'Ananie à des moines et, surtout, à le présenter comme une sorte de négatif de la communauté apostolique.

Cassien (m. 433/458) représente un deuxième tournant dans l'exégèse de la conservation des biens[32]. Il considère d'abord le couple comme l'origine d'un mauvais type de moines, les sarabaïtes, qui se répand après eux. Il reprend ainsi le vocabulaire (*pullulare*, *error*) et les schémas de pensée des polémistes anti-hérétiques, en faisant remonter à un ancêtre les adeptes d'un mode de vie monastique erroné[33]. Cassien souligne également la propension du couple à simuler la vie apostolique et le stigmatise, à la manière de Jérôme, comme un contre-modèle de l'Église primitive, qui s'incarne pour sa part dans les cénobites. Comme Jérôme, il insiste enfin sur l'avidité d'Ananie pour les biens terrestres, sa *philargyria*, une incapacité à renoncer aux richesses du monde et à sa propre volonté dans un refus global de rupture avec le siècle. C'est cette dimension – exprimée en particulier par l'association du couple à deux figures d'hommes cupides, Giézi et Judas – qui est reprise dans la documentation postérieure, par la stigmatisation d'Ananie comme *avarus*[34].

Ces interprétations sont ensuite exploitées par la littérature normative monastique des VIe-VIIe siècles[35]. Seule la règle bénédictine évoque rapidement la mort corporelle du couple, pour interdire aux moines de garder le prix de la vente des objets fabriqués au monastère, sous peine d'une damnation de leur âme[36]. Pour sa part, la *Regula Magistri* considère Ananie et Saphire comme un contre-modèle dans la propriété individuelle

32. Pour les deux premières idées, CASSIEN, *Collationes*, III, *collatio* 18, 7, p. 512-513. Pour la troisième, ID., *De cœnobiorum institutis*, J.-C. GUY éd., Paris, 2001 (SC 109), VII, 25, 1, p. 326-327 [texte normatif monastique, écrit en 420-424, dont le livre VII est consacré à la cupidité]. Sur la référence au couple chez Cassien, R. GOODRICH, « John Cassian and the Monastic Poverty : the Lesson of Ananias and Sapphira », *The Downside Review* 124/437, 2006, p. 297-308.

33. Sur ce procédé polémique, J.-D. DUBOIS, « Polémiques, pouvoir et exégèse. L'exemple des gnostiques anciens en monde grec », dans M. ZERNER éd., *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998 [Turnhout, 2005], p. 39-55 (p. 42). Cette idée de Cassien est reprise par Isidore de Séville et Bède le Vénérable.

34. Giézi, serviteur d'Élisée, fut frappé de la lèpre par son maître pour avoir tenté de s'attribuer une récompense qui lui était adressée (*IV Rg* 5, 27).

35. Sur l'*avaritia* et les mauvais comportements économiques dans les sources épiscopales et les règles monastiques, *cf.* les recherches en cours de Valentina Toneatto sur *Les Langages de la richesse et la formation de la rationalité économique. Des origines patristiques aux lexiques de l'administration monastique du Haut Moyen Âge (IVe-IXe siècle).*

36. BENOÎT DE NURSIE, *Regula*, P. SCHMITZ éd., Turnhout, 1987, 57, p. 128-129 [règle monastique rédigée en 526/530-553/556 ; désormais *RB*].

monastique. La tradition de Cassien, qui associait le couple à la conservation de sa volonté et à l'*avaritia*, est ainsi infléchie dans le sens d'une « soustraction de biens propres » (*peculiares fraudulenter subtractis*) qui met l'accent sur la dimension occulte et frauduleuse du comportement[37]. Par ce biais, la *Regula Magistri* s'alimente donc aussi à l'exégèse de la *fraus* comme un vol commis au dépend de la communauté apostolique et s'oppose, comme chez Jérôme et Cassien, au modèle de l'Église primitive incarné par la propriété commune des cénobites[38]. L'enjeu est donc ici le mode de possession, et non les modalités du don. Toutes les règles monastiques (sauf celle de Benoît) font enfin d'Ananie et Saphire un contre-modèle de la conversion tardive, sans doute à partir des développements de Cassien sur le refus de la coupure avec le monde[39]. À la fin du VIe siècle, cette interprétation est élargie au problème de l'apostasie monastique et du retour sur le vœu, par l'intégration de l'exégèse de Jérôme sur le reniement de la promesse[40]. Pour Isidore de Séville (m. 636), le couple est ainsi condamné, non pour avoir agi *post votum*, mais pour avoir adopté un comportement devenu interdit *per votum*, expression qui souligne le caractère particulier de la vie monastique, résumée ici à la propriété commune. Grégoire le Grand utilise, quant à lui, le contre-exemple pour condamner ceux qui, en quittant l'existence cénobitique, s'en soustraient, tout comme Ananie et Saphire ont soustrait leurs biens. Ce glissement d'application du modèle, des biens aux moines, atteste la "monachisation" du couple qui vient appuyer une argumentation concernant une pratique sociale, la conversion tardive, et non plus seulement le mode de possession en commun. Contrairement à l'époque de Jérôme ou même de Cassien, la question majeure n'est ainsi plus l'élan personnel qui encourage la rétention des biens propres, mais celui de la rupture franche avec le siècle.

37. *Regula magistri*, 82, p. 340-341. Même idée dans PSEUDO-FRUCTUEUX DE BRAGA, *Regula communis*, 2, PL 87, 1112 B-C et 4, *ibid.*, 1114 B-C [règle monastique anonyme rédigée pour des établissements galiciens en 665-680].

38. Bède le Vénérable y ajoute la notion d'enrichissement personnel, dont il juge les adeptes *monachorum collegio indigni*, BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Epistola II*, PL 94, 666 D et 668 B [lettre de 734-735 à l'évêque d'York sur la discipline ecclésiastique].

39. *Regula magistri*, 87, p. 358-359. CÉSAIRE D'ARLES, *Regula ad virgines*, A. DE VOGÜÉ éd., Paris, 1988 (SC 345), 6, p. 184-187 [norme monastique rédigée en 512-534]; AURÉLIEN D'ARLES, *Regula ad monachos*, 4, PL 68, 389 B [norme monastique écrite en 547-551 pour un monastère d'Arles]; FRUCTUEUX DE BRAGA, *Regula monachorum*, 8, PL 87, 1104 C [règle monastique rédigée pour le monastère de Compludo vers 640]; DONAT DE BESANÇON, *Regula ad virgines*, 7, *PL* 87, 278 B [règle monastique pour le monastère féminin de Jussianmoutier, écrite en 640-658].

40. ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, C.M. LAWSON éd., Turnhout, 1989 (CCSL 113), II, 18, 5, p. 85 [traité sur les devoirs des clercs, adressé à un évêque vers 598-615; le chapitre 18 est consacré aux moniales]. GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum epistolarum*, D. NORBERG éd., Turnhout, 1982 (CCSL 140), I, *Ep.* 33, p. 40-41 [lettre de mars 591 à Venance qui envisageait de quitter la vie monastique].

À la fin de la période considérée, les formulaires diplomatiques intègrent plusieurs traits de l'exégèse développée autour d'Ananie et Saphire. C'est surtout leur punition, interprétée comme une damnation en enfer, qui est exploitée dans les clauses comminatoires d'actes de donation et les fait apparaître aux côtés de Judas et parfois de Giézi, deux figures auxquelles ils étaient associés par les Pères en tant qu'*avari*[41]. Ce type de formulaire n'a toutefois qu'une diffusion restreinte et se trouve repris dans quelques actes pontificaux qui évoquent l'anathème du couple, plutôt que sa damnation, à partir du dernier tiers du IXe siècle[42].

La spécialisation carolingienne du modèle

Les auteurs carolingiens procèdent à une sorte de simplification de l'exégèse prolixe sur Ananie et Saphire. Cette impression résulte d'abord de la nature de la majorité des sources, qui s'apparentent à des compilations des commentaires bibliques patristiques ou des règles monastiques les plus diffusés. On constate ensuite que le thème du mensonge, développé dans les polémiques anti-hérétiques relatives aux déviances christologiques, s'efface clairement, alors que les discussions doctrinales carolingiennes auraient pu susciter la résurgence de ce type d'exégèse[43]. Cette vision du couple reste en fait cantonnée aux clauses comminatoires dans trois serments épiscopaux prêtés en 742 et vient menacer les éventuels parjures[44]. Plus qu'une simplification de l'exégèse antérieure, c'est l'utilisation spécifique du modèle

41. La première donation conservée est celle de l'abbé Huntbert de Marcolensi à son monastère en 671, PL 88, 1198 A-B. Sur l'apparition du couple dans les clauses finales, L.K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993, p. 69-70.

42. Privilège de Jean VIII, PL 126, 821 B. Pour les périodes postérieures, une recherche menée dans la base des originaux de l'*Artem* n'a permis d'identifier que 16 actes évoquant la damnation du couple. Deux d'entre eux associent Ananie et Saphire à Simon le magicien: n°781, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille*, B. GUÉRARD éd., Paris, 1857, t. 2, p. 129-130 (donation de 1044); n°3388, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, A. BERNARD, A. BRUEL éd., Paris, 1888, vol. 4, p. 487-490 (charte de l'évêque de Nevers en 1063). Une charte de l'évêque Adalbéron de Metz à Otton Ier en 945 les qualifie de sacrilèges, *cf.* A. CALMET, *Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine. Preuves*, Nancy, 1728, p. 200-202. Enfin, un acte de l'évêque de Cavaillon en 1008 les considère comme des exemples de damnation de laïcs, *cf.* Pièce justificative IX, G. de MANTEYER, *La Provence du premier au XIIe siècle*, Paris, 1908, p. 523-527.

43. Utilisation fugace dans les *Libri Carolini*, A. FREEMAN éd., MGH, *Concilia* 2, 1998, III, 3, p. 348 [traité polémique écrit vers 790-793]; BENOÎT D'ANIANE, *Opusculum I*, PL 103, 1390 D-1391 A [traité polémique écrit au début du IXe siècle]; JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, F. BERTIN éd., Paris, 2000, IV, 3, p. 58 [Traité sur la nature écrit avant 866]. Sur les questions doctrinales, C.M. CHAZELLE, *The Crucified God in Carolingian Era. Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge-New York, 2001.

44. Ce formulaire circule ensuite par sa copie au IXe siècle dans le *Liber diurnus*, PL 105, 73 B, 74 C, 75 C.

par les moines et les évêques, notamment dans le domaine de la défense des biens d'Église, qui caractérise la période carolingienne.

Un contre-modèle monastique au début du IXe siècle

Concentrée dans le premier tiers du IXe siècle à la suite de la réforme de Louis le Pieux et Benoît d'Aniane, la littérature monastique carolingienne tend à estomper certains aspects d'Ananie et Saphire: la cupidité, le mensonge sous l'influence du diable et le rôle de contre-modèle dans la conversion tardive[45]. L'effacement de cette dernière dimension, évoquée seulement par Benoît d'Aniane (m. 821) avant de reparaître un siècle plus tard chez Réginon de Prüm (m. 915), résulte sans doute en partie de la faible diffusion des règles qui avaient presque toutes souligné cette dimension aux VIe-VIIe siècles. La quasi-disparition du thème de la conversion tardive s'explique néanmoins aussi par la généralisation de la pratique de l'oblation, présentée progressivement comme la meilleure voie pour devenir moine, ce qui induit également que les auteurs carolingiens ne reprennent pas la distinction relative à la condition du moine, avant et après son vœu[46].

Ananie et Saphire apparaissent finalement comme des contre-modèles dans plusieurs domaines évoqués auparavant: leur comportement de proto-sarabaïtes (Cassien); la vente des biens du monastère (Benoît de Nursie); la possession individuelle (*Regula Magistri*)[47]. Seul ce dernier trait est véhiculé par des textes autres que les commentaires ou les compilations de règles, signe de sa prévalence sur les autres dimensions de la figure en milieu cénobitique. Dans la *Visio Wettini*, un récit de voyage dans l'au-delà rédigé en prose et en vers en 824-827, la première cause de la damnation d'un mauvais moine est ainsi la possession d'un «bien propre (*opus peculiare*), péché qui s'était avancé en Ananie et Saphire pour corrompre l'intégrité de la vie commune[48]». Le couple y apparaît donc bien comme un contre-modèle, en opposition à la communauté apostolique.

45. Cupidité: PSEUDO-RABAN MAUR, *De vitiis et virtutibus*, 51, PL 102, 1375 C (reprise de Cassien). Mensonge sur l'influence du diable: RABAN MAUR, *Ennarrationes in Epistolas B. Pauli*, XIII, 13, PL 112, 241 C (reprise de Cassien). Conversion tardive: BENOÎT D'ANIANE, *Concordia regularum*, P. BONNERUE éd., Turnhout, 1999 (CCCM 168), 65, 14, p. 564; 26, p. 576; 31, p. 590 [compilation de règles monastiques composée en 818-820]; RÉGINON DE PRÜM, *De ecclesiasticis disciplinis*, 57, PL 132, 338 C [manuel pour les synodes écrit en 906].

46. Sur la généralisation de l'oblation à l'époque carolingienne, M. DE JONG, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leyde, 1996, p. 138-144.

47. Sur la vente des biens du monastère: SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Expositio in regulam Benedicti*, K. HALLINGER éd., Siegburg, 1974 (CCM 8), 57, p. 290 [commentaire monastique de la règle écrit après 816]; GRIMLAÏC, *Regula solitariorum*, 39, PL 103, 631 A [norme pour les reclus écrite dans la première moitié du IXe siècle]; BENOÎT D'ANIANE, *Concordia regularum*, 64, 1, p. 546. Sur la possession individuelle, entre autres: BENOÎT D'ANIANE, *Concordia regularum*, 42, 14, p. 354 et 21, p. 359. Sur l'origine des sarabaïtes: *ibid.*, III, 6, p. 45.

48. HAITON DE BÂLE, *De visio et obitu Wetini*, 5, PL 105, 774 C.

Ananie et Saphire au cœur des préoccupations épiscopales

Dans la mesure où l'époque carolingienne correspond à un moment de réflexion sur les prérogatives du pouvoir épiscopal, certains auteurs réutilisent la punition d'Ananie et Saphire par Pierre, en tant que légitimation du pouvoir de sanction des clercs. Ce trait apparaît essentiellement dans des textes exégétiques, parfois par une reprise exacte de commentaires patristiques, mais avec trois nouveautés principales[49].

Le motif de la punition d'Ananie et Saphire s'immisce en premier lieu dans des versets qui étaient clairement associés à l'exercice de la *potestas* (III Rg 7, 29; Rm 13, 3-4; II Cor 1, 21-23 et Eph 5, 21), avec une évolution significative des destinataires de la figure de Pierre, d'abord proposée au roi, puis aux évêques[50]. Les *Libri carolini* utilisent ainsi la punition du couple pour conférer une dimension spirituelle à la fonction royale, qui va de pair avec les réflexions contemporaines sur le roi-prêtre et le roi-prédicateur[51]. Par la suite, le commentaire de versets habituellement réservés au pouvoir temporel dans le sens d'une *potestas* répressive exercée par les *sacerdotes* vient conférer une aura royale à l'office épiscopal, dans le contexte d'un durcissement des sanctions spirituelles portées par les prélats à partir du milieu du IXe siècle[52].

Dans deux bulles évoquant des questions disciplinaires, le pape Nicolas Ier (m. 867), défenseur du renforcement de l'autorité du siège romain sur l'ensemble de l'Église, utilise en outre pour la première fois la punition du couple dans la même perspective que les évêques, afin de légitimer la délégation au seul pape de la *potestas ecclesiastica*, *via* Pierre[53]. L'un de ces

49. Reprise exacte des commentaires du Disciple de Cassiodore par WALAFRID STRABON, *Epistola II ad Corinthos*, 13, v. 9, PL 114, 570 B [traité d'exégèse écrit avant 850]; SEDULIUS SCOTTUS, *Collectaneum in apostolum*, H.J. FREDE éd., Freiburg, 1996-1997, *In II Co*, 13, 8-12, p. 511 [traité d'exégèse, écrit vers 850].

50. *III Rg* 7, 29: *Libri carolini*, II, 9, p. 254. *Rm* 13, 4: SEDULIUS SCOTTUS, *Collectaneum in apostolum I*, 13, p. 280. *II Cor* 1, 24 et *Eph* 5, 21: HAYMON D'AUXERRE, *Expositio in D. Pauli epistolas*, 1, 24, PL 117, 611 C [traité d'exégèse écrit à une date inconnue]; 5, 21, *ibid.*, 729 A. Sur l'utilisation politique de *Rm.* XIII, 3-4 dans des textes postérieurs, P. BUC, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994, p. 339-340.

51. Sur ces réflexions, Y. SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, 2002, p. 125-130; M. LAUWERS, «Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex predicator*. Notes d'ecclésiologie carolingienne», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 111/3, 2004, p. 221-244.

52. Sur ce contexte, G. BÜHRER-THIERRY, «L'épiscopat en Francie orientale et occidentale à la fin du IXe siècle: substitut ou soutien du pouvoir royal?», dans R. LE JAN éd., *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IXe aux environs de 920)*, Villeneuve d'Ascq, 1998, p. 347-364.

53. Lettre 82 de Nicolas Ier à l'archevêque de Besançon en 865, PL 117, 958 A; Lettre 125 à l'archevêque de Salzburg, *ibid*, 1126 A. Sur ce pape, Y.-M. CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, 1968, p. 208-216.

actes concerne les veuves qui, après leur consécration, se remarient, et articule les exégèses du mensonge et de la sanction pour traiter le problème de la rupture des vœux monastiques, domaine où le contre-modèle d'Ananie et Sapphire était largement utilisé.

Les écrits rédigés sous l'influence d'Hincmar de Reims (m. 882) attestent enfin la résurgence de textes anti-hérétiques évoquant la sanction du couple, pour alimenter la réflexion sur le pouvoir de l'évêque au sein de la hiérarchie ecclésiastique, contre ceux qui se rendent coupables d'erreur dans le mode de vie qu'ils ont choisi[54]. Cette dernière dimension est particulièrement exploitée lorsqu'il est question de la détention illicite de biens d'Église.

Ananie et Saphire, usurpateurs de biens d'Église

La vision d'Ananie et Saphire comme usurpateurs de biens ecclésiastiques se construit en deux temps, à partir d'articulations distinctes de l'exégèse antérieure, mais qui s'alimentent toutes à leur rôle de contre-modèle du don chrétien développé par Jérôme, largement copié dans les commentaires carolingiens[55]. Dans un traité de 823-824, Agobard de Lyon (m. 840), présente ainsi le couple, au même titre qu'Adam, comme les premiers auteurs d'une *fraus* envers les *res ecclesiasticæ*[56]. Influencé par la tradition monastique, il insiste d'abord sur la conservation de leurs biens par Ananie et Saphire. Il articule en outre les exégèses du retour sur la promesse et du vol, comme le faisait Fulgence de Ruspe, mais les applique aux usurpateurs de biens ecclésiastiques qui doivent être punis davantage que le

54. Utilisation de citations contre l'hérésie par HINCMAR DE REIMS, *De regis persona et regio ministerio*, 23, PL 125, 849 C [miroir au prince écrit vers 873 et destiné à Charles le Chauve] (reprise d'AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*). ID., *Vita S. Remigii*, 74, *ibid.*, 1180 C [texte hagiographique écrit vers 882] (reprise de JÉRÔME, *Ep.* 109). Utilisation d'Ananie et Saphire pour légitimer le jugement des clercs et des moines par les évêques: *Capitula synodica*, 26, PL 125, 789 B [statuts diocésains rédigés à Reims par Hincmar en novembre 852], *cf.* J. DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, Paris, 1975, II, p. 863-867; *Capitula in synodo*, 5, *ibid.*, 1076 D [lettre synodale rédigée par Hincmar pour le concile de Saint-Macre, tenu en février 881]. Même idée dans HINCMAR DE REIMS, *De presbyteris criminosis*, 25, PL 125, 1106 D-1107 A [traité rédigé en 876-877 sur le jugement des clercs par les évêques].

55. Les *Commentarii in evangelium Matthei* de Jérôme sont repris textuellement dans les commentaires sur Matthieu de Christian de Stavelot et de Raban Maur, ainsi que dans l'*Homelia 118* de ce dernier. Raban Maur utilise également Jérôme de manière originale pour commenter II Cor 8, 13, qui évoque la création d'une égalité (*equitas*) entre les différentes communautés chrétiennes par la circulation de l'aumône: il affirme ainsi la nécessité du don, mais en évacuant complètement les pauvres, en tant que destinataires, RABAN MAUR, *Ennarrationes in Epistolas B. Pauli*, XIII, 8, 210 A-B (reprise de JÉRÔME, Ep. 120).

56. AGOBARD DE LYON, *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, L. VAN ACKER éd., Turnhout, 1981 (CCCM 52), 23, p. 137-138 [traité sur les biens d'Église].

couple[57]. En citant Mt 19, 21, il inscrit enfin le contre-modèle biblique dans l'éthique du don chrétien et de sa circulation, ce qui lui permet de définir les *res ecclesiasticæ* comme les biens des pauvres (*res pauperum*), ou plutôt comme des biens confiés aux prédicateurs pour qu'ils les distribuent aux pauvres. Le mauvais comportement d'Ananie et Saphire permet donc à Agobard de dessiner les contours d'un nouveau délit, dont la sanction relève du pouvoir épiscopal en raison du rôle central de ce dernier dans l'échange social. La Vie de l'abbé Eigil de Fulda (m. 822), écrite vers 840-842 par le moine Bruun Candidus (m. 845), donne une version monastique de l'usurpation de *res ecclesiæ* par le couple biblique. À partir d'une réflexion sur le rôle de l'abbé en tant que dépositaire – et non possesseur – des biens de son établissement, Ananie et Saphire permettent de condamner plusieurs attitudes : d'abord la conservation des biens, dénonciation classique en milieu monastique ; ensuite, le mauvais *ethos* du don chrétien, mais selon une lecture cénobitique où ce sont les abbayes qui redistribuent aux *pauperes* l'aumône (*res pauperum*) conférée par les laïcs ; enfin, la dispersion des biens aux mains de personnes extérieures au monastère, qui provient de l'exégèse cassinienne sur le refus d'une coupure définitive avec le monde[58].

C'est toutefois la mention d'Ananie et Saphire dans une fausse décrétale attribuée à Urbain Ier, sous la forme que lui donne Hincmar de Reims lors du synode de Quierzy en 857, qui les stigmatise comme usurpateurs de biens d'Église[59]. Par rapport aux textes précédents, le contre-modèle du couple est présenté différemment, sur deux plans. 1) La justification de la circulation des aumônes n'est plus Mt 19, 21, mais la mise en commun des biens par les apôtres, incarnés par les évêques, dans le but de nourrir à la fois les pauvres et ceux qui vivent en communauté. L'auteur ne se situe donc plus dans le domaine de l'échange, mais dans celui de la détention des *res Ecclesiæ*, définies comme les oblations des fidèles et le patrimoine des pauvres. 2) Ananie et Saphire sont condamnés en tant que *sacrilegii*, selon une acception différente de celle des Pères qui avaient évoqué, par ce terme, un retour sur la promesse : le sacrilège ne concerne plus la parole donnée à Dieu, mais l'atteinte aux biens d'Église

57. Walafrid Strabon (m. 849) explique, de manière similaire, que le sort du couple démontre l'interdiction de reprendre ce qui a été offert à l'Église, WALAFRID STRABON, *Actus apostolorum*, 5, 11-13, PL 114, 438 A-B [traité d'exégèse écrit avant 850].

58. BRUUN CANDIDUS, *Vita s. Eigilis*, MGH *Ss* XV/1, 10, p. 228. Sur ce passage, *cf.* D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 291-292. Sur l'abbé gestionnaire des biens monastiques, D. HÄGERMANN, « Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter », dans F. PRINZ éd., *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart, 1988, p. 345-385.

59. URBAIN Ier (PSEUDO), *Decreta de communi vita et oblatione fidelium*, *Decretales pseudo-isidorianæ*, P. HINSCHIUS éd., Leipzig, 1863, 2-6, p. 144-145. Sur l'évocation d'Ananie et Saphire dans la décrétale, J. DEVISSE, *Hincmar*, I, p. 302.

dans une conception spatiale de l'interdit. Copié dans le recueil des *Fausses décrétales* au milieu du IXe siècle, ce texte est largement repris sous l'influence d'Hincmar jusqu'à la dernière décennie du siècle, en particulier dans plusieurs canons conciliaires interdisant l'appropriation de biens ecclésiastiques par des laïcs, mais aussi par des clercs[60]. Dans ce dernier cas, la référence à la *fraus* d'Ananie et Saphire, même si elle passe par la citation de la décrétale, est enrichie par l'exégèse monastique sur l'interdiction de posséder des biens propres. La damnation du couple, en tant que *sacrilegii*, est désormais une autorité classique utilisée pour la défense des biens d'Église, préoccupation majeure des évêques de la seconde moitié du IXe siècle, soucieux d'accompagner le mouvement de polarisation des hommes autour des lieux de culte[61]. L'affirmation de la responsabilité des prélats dans ce domaine est d'ailleurs concomitante du durcissement des sanctions spirituelles des clercs, où Ananie et Saphire jouent également un rôle déterminant en tant qu'autorité. Au total, les textes carolingiens donnent le sentiment qu'à l'orée du Xe siècle, le contre-modèle d'Ananie et Saphire est avant tout d'usage épiscopal, presque totalement délaissé, depuis près d'un siècle, par les milieux monastiques.

Retour à Odon de Cluny et aux milieux réformateurs

Lorsqu'Odon de Cluny évoque Ananie et Saphire dans ses œuvres, il s'inscrit dans une longue tradition à laquelle il a eu accès en presque totalité, lors de sa formation à Tours, puis sous l'égide de son maître Remi d'Auxerre, enfin grâce à la bibliothèque de Cluny qu'il a contribué à enrichir.

Odon apparaît d'abord comme l'héritier d'une exégèse monastique qui a érigé Ananie et Saphire en paradigmes de mauvais comportement cénobitique. Il suit la *Regula magistri* sur la conservation des biens propres, Cassien sur la cupidité comme sur le châtiment, et lui emprunte sans doute aussi la notion d'inspiration diabolique du couple. Cette réactualisation monastique d'Ananie et Saphire s'articule avec la valorisation par l'abbé de Cluny de la conversion tardive, dont les impératifs avaient été définis aux VIe-VIIe siècles grâce au

60. Première citation de la décrétale en 852 dans *Capitula synodica*, 19, 780 A; *admonitio* du synode de Quierzy, n°62, MGH *Capitularia* II, p. 289 [synode réuni en 857 par Charles le Chauve]; HINCMAR DE REIMS, *Lettre synodale de Douzy*, 4, PL 126, 127 D [synode réuni en 860 portant sur les biens ecclésiastiques], *cf.* J. DEVISSE, *Hincmar*, I, p. 273; *Capitula in synodo* (Saint-Macre), 5, 1076 D; HINCMAR DE REIMS, *Quæ exsequi debeat episcopus*, PL 125, 1088 B et 1089 A [traité sur l'office ecclésiastique, écrit en 881-882]; ID., *De prebyteris criminosis*, 33, 1110 A; ID., *De causa Teutfridi prebyteri*, 33, PL 125, 1112 [consultation adressée à un évêque sur un prêtre usurpant des biens ecclésiastiques, vers 881]; ID., *Epistola* 19, 4, PL 126, 112 C [lettre à Louis III, sur les rapports entre les évêques et le roi, écrite en mai/juin 881]; RÉGINON DE PRÜM, *De ecclesiasticis disciplinis*, 233, 338 C; *Concile de Trosly, Canones*, 4, PL 132, 584 C.

61. M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005, p. 30-39.

mauvais comportement du couple, de manière bien distincte de l'interdiction de la propriété individuelle[62]. La construction du contre-modèle par Odon est donc dominée par le refus d'abandonner ses biens propres dans le contexte de la conversion tardive, un trait étroitement lié, dans la littérature antérieure, à l'*ethos* du don chrétien et au refus d'une coupure franche avec le siècle. L'abbé de Cluny souligne d'ailleurs, comme Bruun Candidus, que le problème n'est pas la conservation des biens en soi, mais leur usage séculier qui atteste que la rupture avec le monde n'a pas été suffisamment consacrée – symptôme qui touche avant tout ceux qui ont connu les plaisirs du siècle, les convertis tardifs[63].

Pour autant, pourquoi considérer qu'Ananie est un hérésiarque comme Simon le Magicien, et pas seulement un apostat qui revient sur son vœu, ainsi que l'avait suggéré Grégoire le Grand ? Cette qualification d'Ananie pourrait résulter de son apparition fréquente dans les polémiques anti-hérétiques de l'Antiquité tardive, au titre d'autorité, une dimension toutefois peu relayée par les auteurs carolingiens. Rappelons également que Cassien plaçait le couple à l'origine des sarabaïtes, c'est-à-dire qu'il le voyait en position de fondateur d'une déviance cénobitique. Il convient enfin de souligner que l'évêque Chromace d'Aquilée (m. 408) avait vu dans le faux prophète de Ier 28, 15, homonyme de « notre » Ananie, l'archétype des hérétiques de son époque[64]. L'abbé de Cluny s'alimente probablement à ces différentes traditions, mais il est le seul à qualifier Ananie d'hérésiarque, à le mettre sur le même plan que Simon le magicien et, par voie de conséquence, à radicaliser la perception de la possession monastique individuelle[65].

De fait l'utilisation du concept d'hérésie n'est pas anodine, dans la mesure où il désigne une déviance par rapport à un dogme qui concerne théoriquement l'ensemble des chrétiens, mais qui vise ici les seuls moines.

62. Bilan historiographique sur la conversion tardive, R.M. Dessì, « La double conversion d'Arduin d'Ivrée. Pénitence et conversion autour de l'an Mil », dans M. Lauwers éd., *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe-XIIe siècle)*, Antibes, 2002, p. 315-348 (p. 316-321). Sur la valorisation de la conversion tardive par Odon, je me permets de renvoyer à I. Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IXe-milieu du Xe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 586-590.

63. En 906, l'abbé Réginon de Prüm évoque Ananie et Saphire, à travers la fausse décrétale d'Urbain Ier et au sujet de l'entrée des veuves au monastère, en les comparant, dans cette dimension, à Simon le Magicien ; Réginon de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, 233, 338 C et 57, 386 C.

64. Chromace d'Aquilée, *Tractatus XXXV in Mattheum*, J. Lemarié éd., Turnhout, 1974 (CCSL 9 A), VII, 15-20, p. 369. Confusion de ce personnage avec celui des Actes des apôtres, B.C. Brasington, « Remember always », p. 86, n. 15.

65. Ananie et Simon apparaissent dans le traité anti-donatiste attribué à Augustin, dont le manuscrit le plus ancien date du IXe siècle et provient de l'abbaye tourangelle de Marmoutier, *cf.* C. Lambot, « L'écrit attribué à saint Augustin », p. 188-190. Plus près d'Odon, les deux figures sont associées par Hincmar de Reims et Réginon de Prüm, mais toujours dans l'optique d'une correction des mauvais hommes.

Dans leurs règles, le Pseudo-Fructueux de Braga ou le Maître avaient certes qualifié d'hérétiques certains religieux se comportant mal, mais sans évoquer le couple biblique, ni la possession individuelle[66]. Le fait de considérer la recherche de biens propres comme une hérésie atteste que cette pratique met en péril un mode de possession qui constitue le point central de la représentation de l'existence cénobitique. Il s'agit de la propriété commune, à la manière des apôtres, qui autorise les moines à drainer les donations, tout en demeurant dans la pauvreté individuelle, et qui constitue le pivot de leur domination économique et sociale. J'ai pu montrer ailleurs que l'ecclésiologie d'Odon reposait en effet sur un système d'échange binaire entre des *potentes*, contraints de faire l'aumône, et des moines, destinataires privilégiés de ces biens en tant que *pauperes* symboliques, chargés de leur redistribution aux pauvres réels[67]. Or, ce type de réflexion sur la circulation des biens, très courant au IXe siècle, assignait aux évêques un rôle central dans la redistribution des aumônes, notamment par l'utilisation du contre-modèle d'Ananie et Saphire et la résurgence de discours anti-hérétiques. L'apparition du couple biblique sous la plume d'Odon de Cluny, avec une certaine surenchère caractérisée par l'utilisation du prisme de l'hétérodoxie, participe par conséquent à un tournant majeur de la pensée cénobitique occidentale, dans la première moitié du Xe siècle. Les moines entendent désormais résumer l'Église à eux seuls en tant qu'incarnation de la communauté apostolique et, à ce titre, prendre en charge l'*ethos* du don chrétien, en concurrençant les modèles de société épiscopaux de la fin de l'époque carolingienne.

Le type d'interprétation développé par Odon de Cluny autour de la figure d'Ananie est ensuite exploité et amplifié aux XIe-XIIe siècles, lors de la réforme dite «grégorienne». Il s'agit en effet d'un moment où l'accusation d'hérésie se généralise dans les discours et où les modalités de détention des biens d'Église, comme la question de la séparation entre les sphères laïques et ecclésiastiques, se posent avec une nouvelle acuité[68]. Humbert de Silva Candida (m. 1061) et Pierre Damien (m. 1072) développent ainsi la comparaison d'Ananie à Simon le Magicien dans leurs écrits contre les «hérétiques» simoniaques, pour souligner, entre autres, l'aptitude du pape, en tant que successeur de Pierre, à lutter contre ceux qui introduisent des dissensions dans l'Église[69]. Dans ces écrits, le contre-modèle du couple vise

66. Dénonciation de ceux qui établissent des monastères selon leur désir, PSEUDO-FRUCTUEUX DE BRAGA, *Regula monastica communis*, I, 1111 B. Le «Maître» qualifie d'«hérétiques à la loi» les moines désobéissants, *Regula magistri*, 13, p. 34-37 et *ibid.*, 14, p. 58-59.

67. I. ROSÉ, *Construire une société seigneuriale*, p. 502-508 et 555-557.

68. Sur l'accusation d'hérésie au XIe siècle, M. ZERNER, «Hérésie», dans J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT éd., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 464-482 (p. 468). M.L. ARDUINI, «"Interventu precii". Gregorio VII e il problema della simonia come eresia. Per una interpretazione metodologica», *Studi Gregoriani* 14, 1992, p. 103-119.

spécifiquement les personnes vivant en communauté, qu'il s'agisse d'ermites, de moines ou de chanoines, pour les contraindre à mettre leurs biens en commun et à renoncer à la propriété individuelle, toujours selon le paradigme de l'Église primitive[70].

Dans cette perspective, les usages sociaux que plusieurs auteurs des XIe-XIIe siècles font de l'épisode biblique d'Ananie et Saphire attestent la proposition, à un éventail beaucoup plus large de membres du corps ecclésial, d'un certain modèle de vie monastique. Ce dernier, défini dans les milieux cénobitiques réformateurs de la première moitié du Xe siècle puis relayé par plusieurs penseurs grégoriens, se caractérise par sa rupture franche avec le siècle, son emprise exclusive sur des biens détenus en commun et sa capacité à intégrer d'autres formes de vie religieuse[71].

Isabelle Rosé, CERHIO UMR 6258, Université Rennes 2 Haute Bretagne/ CNRS, Place du Recteur Henri le Moal, CS 24307, F-35043 Rennes Cedex

Ananie et Saphire ou la construction d'un contre-modèle cénobitique (IIe-Xe siècle)

Les Actes des Apôtres (5, 1-11) relatent la punition, par Pierre, d'Ananie et de Saphire, un couple qui voulait rejoindre l'Église primitive, mais qui avait gardé secrètement une partie du prix qu'il avait reçu pour la vente de sa propriété, au lieu de mettre tous ses biens en commun. Or, dans les milieux réformateurs de la première moitié du Xe siècle, ce couple biblique apparaît comme un véritable contre-modèle cénobitique, au point qu'Ananie y est assimilé à un hérésiarque qui incarne le refus monastique d'abandonner ses biens propres. À travers l'analyse des diverses interprétations de cet épisode biblique, de l'époque patristique à l'âge proto-féodal, l'étude entend éclairer les différentes utilisations de la figure du couple, notamment dans la construction d'une conception particulière de l'existence monastique. D'abord envisagé comme une autorité dans la légitimation du pouvoir de sanction des clercs ou dans l'affirmation du dogme trinitaire, cet épisode biblique joue en

69. Pierre Damien, *Ep.* 40, K. Reindel éd., MGH *Epistolæ* IV/1, 1983, p. 498 [lettre de 1051 à l'archevêque de Ravenne]; Humbert de Silva Candida, *Libri tres adversus simoniacos*, F. Thaner éd., dans MGH, *Ldl* 1, 1891, III, 27, p. 233.

70. Ananie comme contre-modèle monastique: *ibid.*, II, 7, p. 147-148; contre-modèle érémitique: Pierre Damien, *Ep.* 165, *MGH Epistolæ* IV/4, 1993, p. 175 [lettre de 1069 à deux ermites]; contre-modèle canonial: Id., *Ep.* 39, *MGH Epistolæ* IV/1, p. 377 [lettre de 1051 adressée aux chanoines de Fano].

71. Sur le processus «d'inclusion» de différentes formes de vie religieuses à l'époque grégorienne, D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 42-44.

effet un rôle majeur à la fois dans la définition de la vie communautaire et dans les modalités de la circulation des biens. Au terme de la période étudiée, les milieux monastiques réformateurs font converger ces deux dernières perspectives afin d'affirmer, à travers le contre-modèle d'Ananie et Saphire, leur aptitude à prendre en charge la société.

Monachisme – exégèse – hérésie – biens d'Église

The Sin and Punishment of Ananias and Saphira and the Discursive Construction of an Antithetical Monastic Model (2nd-10th C.)

The Acts of the Apostles (Acts 5: 1-11) tell how Ananias and Sapphira, a married couple who wished to join the Apostolic Church, were punished by Peter for hiding a portion of the money they had made from the sale of their house, rather than completely sharing their wealth with the community. Focusing on commentaries of Acts 5: 1-11, from the Patristic era to the proto-feudal ages, this paper analyzes how the story of Ananias and Sapphira was understood and employed through the centuries, especially in relation to monasticism. After being used to reaffirm the Dogma of the Trinity and to legitimize the priest's power to constrain, the biblical story played an important role in defining both the communal life and the circulation of goods. By insisting on these two later aspects in their writings, the monastic reformers of the 10th century made the damned couple an antithetical model for cenobitism (assimilating even the figure of Ananias to that of an heresiarch refusing to depart himself from his belongings). For the reformers, the story of Ananias and Sapphira thus argued in favour of the monks'ability to take charge of society.

Monasticism – exegesis – heresy – ecclesiastical property

Médiévales 55, automne 2008, p. 53-74

Emmanuel BAIN

LES MARCHANDS CHASSÉS DU TEMPLE, ENTRE COMMENTAIRES ET USAGES SOCIAUX [1]

> Jésus entra dans le Temple de Dieu. Il chassa tous ceux qui vendaient et qui achetaient dans le Temple ; il renversa les tables des changeurs, et les sièges des vendeurs de colombes. Et il leur dit : Il est écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière (*domus orationis*). Mais vous, vous en faites une caverne de voleurs [2].

L'épisode célèbre des marchands chassés du Temple a fait l'objet, au cours du Moyen Âge, d'utilisations très variées. Il a servi, entre autres, à condamner la simonie, à théoriser une saine colère, à valoriser les lieux de culte, à défendre les biens temporels de l'Église, à critiquer les marchands, à appeler à la Croisade, à justifier la violence contre les hérétiques, à blâmer les prêtres juifs, à dénoncer la cupidité, ou encore à appeler à une conversion intérieure. Il n'est pas question ici d'étudier en détail chacune de ces utilisations, mais de s'interroger sur la logique de leur formation. Nous nous demanderons si cette diversité est le résultat d'utilisations de convenances, arbitraires et subjectives, ou si elle s'ancre dans un travail d'interprétation plus profond et réfléchi [3].

À cette fin, nous distinguerons deux types de textes : les commentaires, dont la fonction est d'expliquer le texte évangélique ; et les utilisations, qui recourent au texte biblique dans le cadre de leur argumentation. Cette distinction ne signifie ni que les utilisations ne constituent pas des interprétations, ni que les commentaires ne sont pas motivés par des usages

1. Je remercie vivement Michel Lauwers et Isabelle Rosé pour leur lecture attentive et leurs diverses suggestions.

2. Mt 21, 12-13. Les quatre Évangélistes (Mc 11, 15-17 ; Lc 19, 45-46, Jn 2, 13-17) rapportent cet épisode, avec quelques différences introduites notamment par Jean, qui le situe au début de la vie publique de Jésus – et non après l'entrée triomphale à Jérusalem – et qui cite le *Ps* 69, 9 : « Le zèle de ta maison me dévore ».

3. Cet article voudrait se situer au croisement de deux approches de la Bible au Moyen Âge : l'approche sociale, illustrée notamment par Ph. BUC (*L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994) ou G. LOBRICHON (*La Bible au Moyen Âge*, Paris, 2003) ; et l'approche herméneutique conduite par G. DAHAN (*L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999).

sociaux. Elle a une fonction essentiellement heuristique, dont cet article espère montrer l'intérêt en soulignant le rôle des commentaires dans les usages sociaux.

Après une rapide présentation des interprétations antiques de l'épisode des marchands chassés du Temple, nous soulignerons les grandes étapes qui renouvellent ses utilisations : les apports de Grégoire le Grand et de Bède, qui structurent les usages jusqu'à la réforme grégorienne ; le changement de paradigme à la fin du XIe siècle ; puis l'introduction de la question des marchands au XIIe siècle.

Premières interprétations

Les commentaires des Pères des premiers siècles forment le socle de l'interprétation de la péricope au cours du Moyen Âge. Trois aspects ressortent particulièrement : le cadre historique, les motivations du geste de Jésus, et les possibilités d'interprétations allégoriques.

Jérôme a livré l'explication historique de la présence des marchands dans le Temple : il s'agit, d'après lui, d'un système organisé par les prêtres juifs pour favoriser le culte et satisfaire leur avarice. Ceux-ci vendent aux pèlerins les animaux qui doivent être offerts en sacrifice, changent l'argent de ceux qui viennent de loin, et font crédit – moyennant un intérêt sous forme de menus cadeaux – à ceux qui en ont besoin[4]. Dans cette perspective, la virulence du geste de Jésus reste à expliquer : pourquoi met-il à bas une organisation vouée au culte ? Plusieurs interprétations coexistent dans lesquelles se mêlent sens littéral et allégorique : la critique de l'avarice des prêtres, la condamnation du culte juif[5], mais surtout – c'est le sens le plus courant de la péricope – la dénonciation du commerce des biens spirituels symbolisé par la vente des colombes[6]. Notons qu'aucun commentateur n'évoque la possibilité d'une hostilité de Jésus à l'égard du métier de marchand, ce qui reste une constante jusqu'au XIIe siècle.

Parallèlement, le Temple fait l'objet de diverses lectures allégoriques, notamment de la part d'Augustin : c'est la figure de l'Église, du corps ou de l'âme du fidèle, dont il faut chasser les vices[7]. Ainsi ce texte biblique ouvre-t-il à un discours général sur le bon comportement du chrétien.

4. JÉRÔME, *Commentaire sur s. Matthieu*, II, É. BONNARD éd., Paris, 1979 (SC 259), p. 111-117.

5. AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de s. Luc* II, G. TISSOT éd., Paris, 1976 (SC 52b), p. 148.

6. AMBROISE, éd. cit., p. 147 ; AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean I-XVI*, M.F. BERROUARD éd., Paris, 1993 (BA 71), p. 560-564 ; HILAIRE DE POITIERS, *Sur Mathieu*, II, J. DOIGNON éd., Paris, 1979 (SC 258), p. 126-9.

7. *Op. cit.* p. 570-571 ; *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, E. DEKKERS, I. FRAIPONT éd., Turnhout, 1990 (CCSL 40), p. 1898-1900 (Psaume 130).

Enfin, Augustin a harmonisé les Évangiles en expliquant que Jésus avait chassé par deux fois les marchands : une fois au début de sa vie publique, comme le rapporte Jean ; et une seconde fois à la fin, ce que relatent les Synoptiques[8].

C'est sur un tel socle – une organisation liée au culte, un événement répété deux fois dans la vie du Christ, une condamnation de la vente des biens spirituels et la possibilité d'applications à la personne et à l'Église – que se bâtissent les interprétations médiévales.

Durant le haut Moyen Âge, deux auteurs font évoluer l'interprétation de manière fondamentale : Grégoire le Grand, puis Bède le Vénérable, dont les propos sont ensuite régulièrement repris.

Grégoire le Grand commente le passage des marchands chassés du Temple dans les homélies sur l'Évangile (homélies 17 et 39) prononcées au début de son pontificat, dans les années 590-592. Il reprend nombre d'aspects classiques du commentaire, mais apporte un élément nouveau essentiel, que résume un passage de la 17e homélie :

> Mais notre Rédempteur renverse les sièges des vendeurs de colombes, parce qu'il réduit à rien le sacerdoce de tels marchands. Voilà pourquoi (*hinc est quod*) les canons sacrés condamnent l'hérésie simoniaque (*simoniacam heresim*) et prescrivent de priver du sacerdoce ceux qui accordent les ordres au prix d'une rémunération[9].

Ce texte est important à double titre. C'est d'abord là que se forge l'expression d'« hérésie simoniaque ». Simon, évoqué dans les Actes des Apôtres 8, 9-25, a tôt été considéré comme un hérétique, mais plus pour ses activités de magicien que pour sa tentative d'acheter l'Esprit Saint. La réflexion sur le lien entre Simon et la vente des biens spirituels se déployait séparément de celle relative à son caractère hérétique. Grégoire le Grand établit donc le lien entre l'hérésie et la simonie, avec l'expression d'« hérésie simoniaque », qui devient courante, et efface, jusqu'au XIe siècle, les légendes sur les pratiques magiques de Simon[10].

Or Grégoire fonde cette expression sur la péricope des marchands du Temple : c'est parce que (*hinc est quod*) le Christ chasse les marchands que les canons condamnent l'« hérésie simoniaque ». Le raisonnement n'est pas développé, mais sa logique est aisée à reconstituer : le Christ chasse les vendeurs de colombes (c'est-à-dire les simoniaques), du Temple (c'est-à-dire

8. *De consensu Evangelistarum*, PL 34, 1141.

9. Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile Livre I*, 17, 3, R. Étaix, C. Morel, B. Judic éd., Paris, 2005 (SC 485), p. 385.

10. E. Amann, « Simon le magicien », *Dictionnaire de théologie catholique* 14/2, 2130-2140 ; A. Bride, « Simonie », *ibid.*, 14/2, 2141-2160 ; J. Leclercq, « Simoniaca heresis », *Studi Gregoriani*, 1, 1947, p. 523-530 ; H.E.J. Cowdrey, « Simon Magus in South Italy », *Anglo-Norman Studies*, 15, 1992, p. 77-90.

de l'Église) ; donc les simoniaques doivent être chassés de l'Église, c'est-à-dire considérés comme hérétiques. Ce texte évangélique permet à Grégoire de définir une condamnation de la simonie plus rigoureuse que celle des *Actes*, et de la faire remonter au Christ et non aux seuls Apôtres ou aux canons. Par ailleurs, c'est de ce fondement biblique que naît la tension qu'analyse Charles de Miramon entre perspective contractuelle et hérétique, puisque la présence des marchands évoque le contrat tandis que le geste du Christ fonde l'accusation d'hérésie [11].

Toutefois, la simonie est ici conçue par Grégoire dans le sens restreint de l'achat ou de la vente de l'ordination sacerdotale. En outre, il demande de priver de leur sacerdoce seulement ceux qui accordent les ordinations, pas ceux qui les achètent, alors que le Christ chasse acheteurs et vendeurs.

Après ce commentaire, à partir de 593, Grégoire diffuse largement l'expression d'« hérésie simoniaque », en la reprenant à vingt-sept reprises dans ses lettres, où il l'accompagne régulièrement de références aux marchands chassés du Temple [12]. L'influence de ces textes, régulièrement repris par les canonistes et les théologiens jusqu'au XVe siècle, est bien connue [13]. Toutefois, à l'époque carolingienne, les développements sur l'hérésie simoniaque en lien avec la péricope des marchands du Temple, sont bien moins fréquents que le discours sur le respect du lieu de culte qu'introduit Bède [14].

Le deuxième changement important dans l'interprétation de ce passage est, en effet, apporté un siècle après Grégoire le Grand. Dans son commentaire sur Luc, Bède cite très longuement les homélies de Grégoire sans apporter d'éléments nouveaux [15]. Mais il en va différemment dans le commentaire sur

11. Ch. DE MIRAMON, « Spiritualia et Temporalia-Naissance d'un couple », *Zeitschrift Der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kanonistische Abteilung, 92, 2006, p. 224-287 (p. 256-259).

12. Dans cinq lettres, situées entre 595 et 599, se retrouve un raisonnement identique, qui associe l'hérésie simoniaque à la péricope des marchands du Temple (V, 58 ; V, 62 ; V, 63 ; VI, 7 ; IX, 219) ; les mêmes idées sont aussi présentes en XI, 28 (601) ; mais dans les autres cas, l'expression d'hérésie simoniaque est employée incidemment, sans raisonnement spécifique pour l'accompagner. *Cf. Registrum epistularum*, D. NORBERG éd., Turnhout, 1982 (CCSL 140, 140 A).

13. J. LECLERCQ, « Simoniaca heresis », cit. ; P. DE VOOGHT, « La "simoniaca heresis" selon les auteurs scolastiques », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30, 1954, p. 64-80 ; J. GILCHRIST, « 'Simoniaca Haeresis' and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian », dans S. KUTTNER, J.J. RYAN éd., *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican, 1965 (*Monumenta Iuris Canonici*, C, 1), p. 209-235.

14. Le rapprochement se trouve dans les commentaires bibliques sur *Mathieu* de RABAN MAUR (*Expositio in Matthaeum*, B. LÖFSTEDT éd., Turnhout, 2000 (CCCM 175), p. 547-552), de CHRISTIAN DE STAVELOT (PL 106, 1432-1433), de PASCHASE RADBERT (*Expositio in Matheo libri XII*, B. PAULUS éd., Turnhout, 1984 [CCCM 56B], p. 1023-1027 [p. 1026-1027]). Mais il semble rare dans les textes normatifs : en dehors du concile de Meaux de 845 (MGH, *Capit. Reg. Franc. Occ.* 2, p. 408), l'expression d'hérésie simoniaque circule dans un autre contexte scripturaire.

15. *In Lucae Evangelium expositio*, D. HURST éd., Turnhout, 1960 (CCSL 120), p. 347-350.

Marc[16] et dans une homélie sur Jean[17]. Dans ces textes, il met en place une interprétation du passage qui accorde une place importante à la question du lieu de culte[18]. Il note d'abord que Jésus, quand il entre à Jérusalem, se rend immédiatement au Temple, donnant ainsi un modèle de comportement :

> Par le fait d'aller au Temple aussitôt entré dans la ville, il nous indique le modèle de piété (*formam religionis*) que nous devons suivre : quand il nous arrive d'entrer dans un domaine (*villam*), dans une place forte (*oppidum*), ou dans quelque autre lieu où se trouve une maison de prière consacrée à Dieu (*domus orationis Deo consecrata*), que nous fassions d'abord un détour vers ce lieu, et que seulement après nous être recommandés au Seigneur par l'exercice de la prière, nous nous livrions aux affaires temporelles pour lesquelles nous sommes venus[19].

Par cette remarque, Bède souligne l'importance du lieu de culte dans la vie sociale. Il témoigne ainsi d'un processus de polarisation de l'espace par la maison de prière. Il définit par là, pour reprendre une expression de Michel Lauwers, une forme d'*inecclesiamento* : le lieu de culte est conçu comme un centre symbolique – pas nécessairement matériel : il faut se détourner pour aller à la maison de prière – de la vie sociale, même dans ses aspects les plus concrets (*negocia temporalia*)[20]. Cette importance suppose l'existence de lieux *Deo consecrata*[21]. À une époque où les rites de consécration sont assez sommaires, il ne faut probablement pas comprendre cette mention au sens technique, mais plutôt comme l'idée d'un lieu entièrement dédié à Dieu.

C'est pourquoi Bède insiste sur le respect du lieu de culte, dont doivent être exclues activités et pensées impures. Tel est le sens littéral et historique du texte. Au début de son homélie, après avoir expliqué, avec Augustin, que le commerce était d'autant plus licite qu'il consistait en offrandes pour Dieu, il en déduit que le problème est celui de sa présence *in domo sua*. Mais,

16. *In Marci Evangelium expositio*, D. HURST éd., Turnhout, 1960 (CCSL 120), p. 575-580.

17. *Homeliarum Evangelii libri II*, D. HURST éd., Turnhout, 1955 (CCSL 122), p. 184-192.

18. Les quelques réflexions sur le lieu de culte présentes dans cet article se situent dans la continuité des recherches de D. IOGNA-PRAT (*La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006), et M. LAUWERS (*Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005).

19. *In Marcum*, p. 575.

20. Sur l'*inecclesiamento* : M. LAUWERS, *Naissance du cimetière*..., *op. cit.*, p. 273.

21. Cette construction d'un espace polarisé par des lieux mis hors du monde rappelle les analyses d'A. GUERREAU, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans N. BULST, R. DESCIMON, A. GUERREAU éd., *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, Paris, 1996, p. 85-101 ; ID., « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 50/1, Spolète, 2003, p. 91-115.

contrairement à l'évêque d'Hippone qui, préoccupé par une mauvaise pratique des agapes, se contentait de fustiger la présence d'ivrognes dans les églises, Bède établit une série d'interdictions : ne doivent pas venir ceux qui sont pris dans des conflits (*rixis dissidentes*), ceux qui racontent des histoires (*fabulis vacantes*), ceux qui se tordent de rire (*risu dissolutos*), ou vaquent à d'autres crimes [22]. Il ajoute ensuite une rapide réflexion sur la fonction du lieu, qui doit être un lieu de prière, et fustige ceux qui y ajoutent péchés sur péchés. Tout au long de ce passage, il suit le commentaire augustinien, dont il reprend de nombreuses expressions, mais en change radicalement le sens : là où le Père de l'Église traitait de péchés dans l'absolu, Bède dénonce leur présence au sein du lieu de culte.

Il revient à cette question à la fin de la péricope. Augustin expliquait que tout bon chrétien devait manifester son zèle pour la maison du Seigneur en corrigeant ses frères. Dans son texte, la maison du Seigneur ne désigne pas l'église, mais l'Église [23]. Bède, à nouveau, reprend de nombreuses formules augustiniennes, mais les applique cette fois clairement au bâtiment ecclésiastique : il établit une liste des vices capitaux et explique qu'il faut tout faire pour qu'ils n'y entrent pas. La pureté des personnes doit donc accompagner la pureté du lieu. Les raisons de ce respect du bâtiment ecclésiastique sont données : c'est le lieu où « le corps du Seigneur est consacré » et où l'« on ne peut douter de la présence perpétuelle des anges » [24]. Cette présence angélique évoque la pierre de Jacob, elle-même symbole de l'autel. Ainsi ces deux images se rejoignent-elles pour faire de l'église un lieu à part, « consacré à Dieu », en raison de la présence du sacrifice eucharistique.

Bède semble donc le premier à interpréter la péricope des marchands chassés du Temple dans un sens qui fasse une place éminente à la défense du lieu de culte. Cette construction n'est pas isolée dans son œuvre : il a aussi été l'inventeur du genre des commentaires allégoriques sur le Temple ou le Tabernacle et a rédigé plusieurs sermons de dédicace [25]. Cette attention particulière aux lieux de culte s'inscrit dans le cadre d'un discours réformateur, qui appelle à la création de nouveaux diocèses et à la formation de meilleurs prédicateurs [26]. Scott DeGregorio a récemment souligné la présence des idéaux réformateurs dans l'exégèse de Bède, et insisté sur la

22. Homélie II, 1, p. 185.

23. *Homélies sur l'Évangile de saint Jean* X, 9, p. 570-571.

24. Homélie II, 1, p. 188.

25. A.G. HOLDER, « New Treasures and Old in Bede's 'De Tabernaculo' and 'De Templo' », *Revue Bénédictine*, 99/3-4, 1989, p. 237-249. Le *De Tabernaculo* et le *De Templo* ont été édités par D. HURST (CCSL 119A).

26. A. THACKER, « Bede's Ideal of Reform », dans P. WORMALD, D. BULLOUGH, R. COLLINS éd., *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill*, Oxford, 1983, p. 130-153 (p. 133).

volonté de combattre des institutions monastiques privées, qui seraient insuffisamment vouées au culte [27]. La réinterprétation de l'épisode des marchands du Temple confirme cette approche, qui montre la part des usages sociaux dans le commentaire.

Cette péricope, associée aux trois aspects du commentaire de Bède – polarisation de l'espace par l'église, respect du lieu de culte, et présence du sacrifice eucharistique – constitue un des principaux fondements de la réflexion médiévale sur le lieu de culte [28]. Elle est reprise dans les commentaires bibliques : Alcuin cite intégralement les passages de l'homélie de Bède [29] ; Raban Maur [30] ou Christian de Stavelot [31] citent le commentaire sur Marc. Paschase Radbert évoque le respect dû au bâtiment fait de pierres, même s'il insiste plus sur l'interprétation spirituelle concernant l'Église faite de pierres vivantes [32]. L'interprétation proposée par Bède influence aussi la rédaction des textes normatifs soucieux d'établir le principe de la vénération des lieux de culte. L'*Admonitio generalis* (789) utilise ainsi la péricope pour interdire négoces et vains discours, dans un chapitre entièrement consacré au respect dû au lieu de culte [33]. Ces prescriptions influencent divers canons d'évêques [34]. L'interprétation se retrouve également dans des textes liés à la formation des laïcs. Dans le *De institutione laicali*, Jonas d'Orléans cite littéralement les passages de l'homélie de Bède, même s'il y ajoute des passages augustiniens qui instaurent un respect du lieu de culte lié à l'écoute de la parole de Dieu transmise par le prédicateur, plutôt qu'à la présence du sacrifice eucharistique [35]. Une génération plus tard, Hincmar de Reims, dans le *De cavendis vitiis et virtitubis exercendis*, établit, grâce à la citation de Bède, le lien entre respect du mystère eucharistique et respect du lieu où

27. En particulier : S. De Gregorio, « 'Nostrorum Socordiam Temporum': The Reforming Impulse of Bede's later Exegesis », *Early Medieval Europe*, 11/2, 2002, p. 107-122 ; Id., « Bede's *In Ezram et Neemiam* and the Reform of the Northumbrian Church », *Speculum*, 79/1, 2004, p. 1-25. P. Meyvaert (« The Date of Bede's *In Ezram* and His Image of Ezra in the Codex Amiatinus », *Speculum*, 80, 2005, p. 1087-1133) apporte de solides arguments pour situer l'*In Ezram* parmi les premières œuvres de Bède, ce qui s'oppose à la vision évolutive de S. De Gregorio. Mais il ne conteste pas l'engagement réformateur de cette œuvre.

28. D. Iogna-Prat, qui fait commencer le mouvement de sacralisation du lieu de culte à l'époque carolingienne (*La Maison-Dieu…*, *op. cit*), a surtout souligné les allégorisations de Bède (« Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne », dans C. Chazelle et B. Van Name Edwards, *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, 2003, p. 215-244 [p. 222-223]).

29. PL 100, 773.

30. *In Matthaeum*, éd. cit., p. 547.

31. PL 106, 1432.

32. *Op. cit.*, p. 1026, l. 3110 *sq.*

33. MGH, *Leg.* I, p. 64.

34. MGH, *Cap. episc.* 2, p. 111 ; 3, p. 136.

35. PL 106, 147-149.

il s'accomplit[36]. Les commentaires liturgiques n'ignorent pas non plus cette interprétation. Walafrid Strabon consacre deux chapitres au respect de l'église, qu'il fonde entièrement sur l'épisode des marchands chassés du Temple[37].

Néanmoins, apparaît à l'époque carolingienne une évolution notable, qui réside dans l'élargissement de la question du respect du lieu à celle de la protection des *res ecclesiae*. Dans une épître adressée par Raban Maur, en qualité d'archevêque de Mayence, à Louis le Germanique en 847, il annonce qu'il va traiter de la révérence due aux églises (*reverentia aecclesiarum*), renvoie alors au geste du Christ qui a chassé du Temple les activités illicites, mais s'appuie sur ce texte pour appeler à la protection des biens temporels des églises et demander l'immunité, au nom du zèle que le roi doit manifester pour défendre les «églises du Christ»[38]. Par ce passage du respect du lieu du sacrifice eucharistique, au respect des possessions des églises, Raban accompagne l'évolution de la signification du mot *ecclesia*[39] et se place dans la continuité de divers textes carolingiens dans lesquels la péricope évangélique avait été utilisée dans ce contexte: le *De dispensatione* d'Agobard de Lyon, qui fustigeait la vente des églises et de ses possessions – crime plus grave que celui de la vente dans les églises rejetée par Jésus[40]; le traité, probablement rédigé par Jonas d'Orléans en 836, qui indiquait que «notre rédempteur n'avait pas supporté la violation et le déshonneur (*violationem et dehonorationem*) infligés à son temple[41]».

Après l'époque carolingienne, le geste de Jésus demeure une référence pour penser la sacralité du lieu de culte. Elle est fondamentale dans les actes du synode d'Arras[42], présente dans le *Contra Petrobrusianos* de Pierre le Vénérable[43] et d'autres traités anti-hérétiques[44]. Elle se retrouve encore au

36. HINCMAR DE REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, D. NACHTMANN éd., Munich, 1998, en part. p. 208-209.

37. *Walahfrid Strabo's Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. A translation and Liturgical Commentary*, A.L. HARTING-CORREA éd., Leyde-New York-Cologne, 1996, 10-11, p. 84-88.

38. MGH, *Conc.* III, p. 161.

39. Y. CONGAR, «"L'Église, ce ne sont pas les murs, mais les fidèles"», dans ID., *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, 1965, p. 295-303 (p. 299).

40. *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, dans *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, L. VAN ACKER éd., Turnhout, 1981 (CCCM 52), p. 130. Sur ces différents textes: M. RUBELLIN, «Biens et revenus ecclésiastiques: la doctrine des évêques carolingiens (milieu VIII[e]-milieu IX[e] siècle)», dans *L'Hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève, 1991, p. 25-36 [repris dans M. RUBELLIN, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdes*, Lyon, 2003, p. 119-130].

41. MGH, *Concilia*, II, 2, p. 762.

42. PL 142, 1284-1285.

43. J. FEARNS éd., Turnhout, 1968 (CCCM 10), p. 60-61.

44. *Opusculum contra hereticos*, Madrid, BN 6911, f. 78v. Je remercie Claire Goiran de

XIII[e] siècle dans de nombreux actes de synodes anglais[45] et dans des sommes de confesseurs[46].

Le lien de la péricope avec l'eucharistie et la pureté du lieu, pourrait expliquer sa représentation sur l'*antependium* doré de l'autel de Milan (1[re] moitié du IX[e] siècle), et sur des lieux marquant un seuil, comme les portes de bronze de Saint-Zénon à Vérone (XII[e] siècle) ou la façade de l'abbaye de Saint-Gilles-du-Gard (XII[e] siècle). Dans ce dernier cas, le choix de cette scène semblerait renforcer l'hypothèse d'un programme iconographique anti-hérétique. Mais sa présence peut aussi bien s'expliquer dans le cadre des autres hypothèses de lecture de la façade : discours contre les juifs, appel à la croisade, discours sur les richesses[47]. C'est du moins ce que montrent les usages de la péricope à partir du XI[e] siècle.

Les marchands et la Réforme de l'Église

Un livre d'Évangiles, réalisé en Italie du Nord à la fin du XI[e] siècle, et ayant peut-être appartenu à la comtesse Mathilde de Canossa, contient, en frontispice de l'*Évangile de Jean*, une image du Christ chassant avec son fouet une multitude de marchands, changeurs, prêteurs et d'animaux (voir figure page suivante). La présence de cette scène en un lieu où elle apparaît comme une synthèse de l'Évangile johannique est à la fois originale et surprenante. Compte tenu du contexte réformateur dans lequel elle a été produite, il est tout à fait possible d'y voir, à la suite de Robert Rough, un symbole de la réforme – le Christ étant en l'occurrence le type de Grégoire VII chassant de l'Église simoniaques et laïcs[48]. Un tel usage de la péricope se retrouve effectivement dans les textes, qui permettent toutefois de distinguer deux périodes : dans un premier temps, les usages de la péricope biblique restent très dépendants de Grégoire le Grand, tandis qu'à partir du pontificat d'Urbain II, ils se renouvellent nettement et se diversifient.

m'avoir indiqué ce texte qu'elle a édité dans sa thèse : *Les Écrits antihérétiques fin XII[e]-début XIII[e] siècle. L'apport de l'édition de trois traités (Madrid, B.N. 6911, Reims, B.M. 495, Troyes, B.M. 1068)*, Thèse de doctorat, Université Nice-Sophia Antipolis, 2007, II, p. 74.

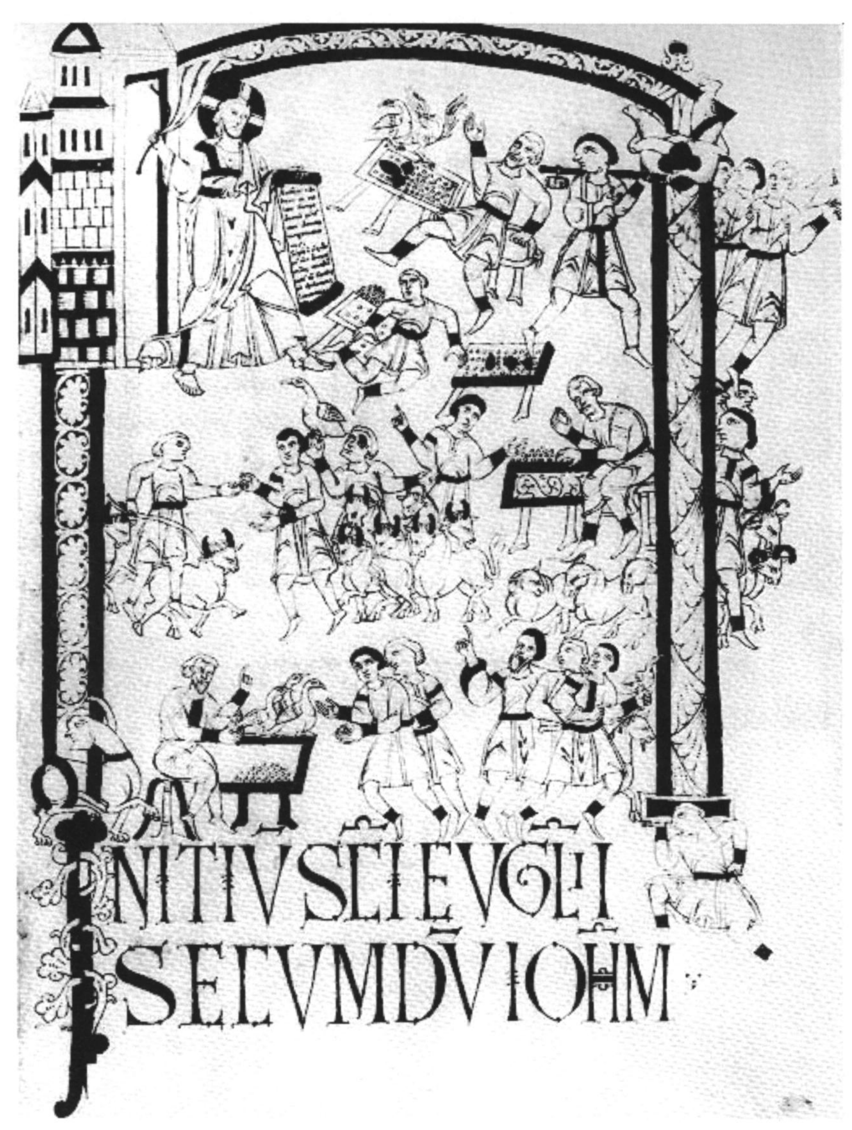
45. Cités par M. LAUWERS, *Naissance du cimetière…*, *op. cit.*, p. 340, n. 26.

46. *Thomae de Chobham Summa confessorum*, F. BROOMFIELD éd., Louvain-Paris, 1968, p. 268 *sq*. (même si l'auteur concède finalement, contre l'exemple du Christ, et au nom d'une forme de réalisme, la possibilité de pratiquer des activités séculières dans le cimetière et les églises).

47. A. TRIVELLONE, *Les Hérétiques imaginés. Iconographie de l'hérésie en Occident avant l'Inquisition (VIII[e]-début XIII[e] siècle)*, à paraître, chap. 2.

48. New York, Morgan Pierpont Library M. 492, f. 84r. Sur cette image : R.H. ROUGH, *The Reformist Illuminations in the Gospels of Matilda, Countess of Tuscany. A Study in the Art of the Age of Gregory VII*, La Haye, 1973, ainsi que la notice (n°85) de G.Z. ZANICHELLI, dans A.C. QUINTAVALLE, *Wiligelmo e Matilde. L'officina romanica*, Parme, 1991, p. 535-544. Je remercie Alessia Trivellone de m'avoir fait connaître l'image et la bibliographie.

Il est bien connu que la simonie fait l'objet d'intenses réflexions au cours du XI[e] siècle et que l'expression d'« hérésie simoniaque » se diffuse très largement. Néanmoins, les usages de la péricope des marchands du Temple ne se renouvellent que très lentement. L'œuvre d'Humbert de Silva Candida en est une illustration. Il recourt à plusieurs reprises à l'image des marchands



Jésus chassant les marchands du Temple.
(New York, Morgan Pierpont Library 492,, 7.84r., cliché de l'auteur.)

chassés du Temple, mais l'emploie toujours en l'associant à des citations de Grégoire, Augustin ou Remi d'Auxerre[49], si bien qu'il dénonce à travers ce texte la simonie comme achat de l'ordination, alors qu'il construit par ailleurs une conception beaucoup plus large de la simonie qui intègre les biens temporels de l'Église[50]. De même, alors qu'Humbert s'attache à fonder théologiquement l'accusation d'hérésie contre les simoniaques[51], il n'applique jamais ces réflexions à la péricope des marchands du Temple. À la génération suivante, Bernold de Constance, dans son commentaire des décrets de Grégoire VII, utilise lui aussi la péricope uniquement dans le cadre de l'interprétation de Grégoire le Grand[52].

Le cas de Pierre Damien témoigne d'une légère évolution. Il utilise à trois reprises ce texte biblique comme symbole de la réforme: dans la lettre 13, adressée à Grégoire VI en 1045, il est cité parmi d'autres images bibliques pour évoquer le renouveau de l'Église; dans la lettre 20, c'est l'empereur qui est rapproché du Christ pour avoir révoqué un évêque simoniaque; plus nettement, la fameuse lettre 40 (*Liber gratissimus*) s'ouvre par un poème sur les simoniaques qui renvoie à cette image[53]. Toutefois Pierre Damien utilise aussi le même texte biblique pour justifier la validité des sacrements conférés par les simoniaques, ce qui introduit une perspective bien moins réformatrice[54]. Il semble donc nécessaire de nuancer l'idée selon laquelle Pierre Damien aurait fait de ce texte biblique sa métaphore favorite de la réforme[55].

Enfin, si l'on admet avec John Gilchrist que la plupart des clercs – en dehors d'Humbert de Silva Candida – ne considéraient pas véritablement la simonie comme une hérésie, mais plutôt comme un péché grave[56], alors il faut admettre que les réformateurs employaient très fréquemment l'expression

49. *Adversus simoniacos*, MGH, *Ldl.*, I, p. 120, 122, 124, 129, 131, 134, 223.

50. *Ibid.*, p. 196 *sq*. Cette réflexion a été initiée dans l'*Epistula Widonis ad archiepiscopum mediolanensem* (*ibid.*, p. 6), et se poursuit à la génération suivante.

51. *Adversus simoniacos* I, 3, p. 106. Un raisonnement semblable est repris quelques décennies plus tard par Geoffroy de Vendôme, qui l'étend à l'investiture laïque: MGH, *Ldl*, II, p. 690. J. LECLERCQ, « Simoniaca heresis », p. 526-528, cite d'autres témoins de cette réflexion. Dans tous les cas, cela reste indépendant de l'utilisation de la péricope biblique.

52. *Apologeticus*, VIII, MGH, *Ldl*, II, p. 67.

53. *Die Briefe des Petrus Damiani*, K. REINDEL éd., MGH, *Epistolæ* IV/1, 1983, p. 143-144, 201, 388.

54. *Ibid*, 1, p. 472-473 ; 3, p. 536.

55. J.A. HARRIS (*The Place of the Jerusalem Temple in the Reform of the Church in the Eleventh Century*, PhD, Toronto, 2002, p. 173, 177-209) a cherché à montrer que le discours réformateur de Pierre s'ancrait dans une réflexion sur le Temple, qui l'aurait conduit à recourir régulièrement à la métaphore des marchands chassés du Temple. Il me semble que cette position, en ce qui concerne la péricope évangélique, doit être nuancée. Je n'ai trouvé que sept occurrences de l'épisode dans quatre lettres seulement (*op. cit.*, 1, p. 143, 201, 388, 472, 501 ; 3, p. 79, 536), et aucune dans les sermons.

56. J. GILCHRIST, « 'Simoniaca Haeresis' and the Problem of Orders... »

« hérésie simoniaque » à cause de l'autorité de Grégoire le Grand qui s'y trouvait attachée. Que cette autorité ait constitué un argument pour exiger la révocation des prélats simoniaques, une limite pour étendre la notion de simonie, ou un obstacle face au développement d'une conception contractuelle de la simonie, dans tous les cas, les usages du texte biblique en sont très dépendants.

Cette situation change totalement à l'époque d'Urbain II. Charles de Miramon a récemment montré le tournant que constitue ce pontificat pour la politique anti-simoniaque[57]. Le même constat peut être dressé pour les utilisations de l'épisode des marchands chassés du Temple, qui s'intègrent dans de nouveaux cadres : la défense des biens temporels de l'Église, l'action réformatrice, la définition d'un pouvoir coercitif de l'Église, et l'appel à la croisade. Dans une lettre de la fin de son pontificat adressée au prévôt Lucius, Urbain II défend à son tour l'idée que la vente des biens ecclésiastiques est une forme de simonie. Il s'appuie pour cela sur deux textes devenus classiques (l'*Epistula Widonis*, attribuée à Pascal Ier, et le quatrième canon du concile de Chalcédoine), mais il va plus loin en recourant au passage des marchands du Temple. Probablement conscient d'introduire ainsi un nouvel usage de la péricope – jusque-là réservée à la condamnation des ordinations simoniaques[58] –, il éprouve le besoin d'affirmer que « tous les commentateurs » ont compris que les colombes désignaient les biens temporels (plus exactement l'intendance), et cite Augustin, que du reste il déforme[59]. Cette lettre connaît une ample diffusion, et à partir d'elle, il devient banal de justifier l'intégration des biens ecclésiastiques parmi les biens spirituels grâce à l'épisode des marchands du Temple.

Le deuxième changement de cette époque se situe dans l'amplification de l'appel à la réforme. Alors que Grégoire le Grand mettait en garde les chrétiens dans la perspective eschatologique du retour du Christ, Pierre Damien a commencé à utiliser ce passage pour un appel à la réforme *hic et nunc*. Peu avant Urbain II, Manegold de Lautenbach a exprimé cette idée bien

57. CH. DE MIRAMON, « Spiritualia et Temporalia... », p. 267-271.

58. À vrai dire, il existe au moins un cas antérieur à cette lettre dans une charte de 1063 à propos de Saint-Étienne de Nevers, où le passage biblique est appliqué aux prébendes et à l'ensemble des biens temporels (*Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny,* A. BERNARD, A. BRUEL éd., IV, Paris, 1888, p. 489-490). Il est intéressant de noter que cela se situe dans un milieu suburbain de chanoines réguliers, et concerne au premier chef les prébendes, deux aspects sur lesquels insiste Ch. de Miramon.

59. PL 151, 531. Dans les *Tractatus in Johanem*, X, 6, Augustin dénonce les hérétiques qui, tels des marchands, revendiquent chacun la meilleure marchandise : « O quot proposita fecerunt », etc. Urbain semble comprendre *propositum* comme *prepositura* (intendance). Ainsi, les hérétiques vendeurs de colombes ne vendraient pas leur « projet », mais leurs produits matériels ; la vente des colombes désignerait donc la vente des produits matériels. Commentaire de cette lettre par Ch. DE MIRAMON, « Spiritualia et Temporalia... », *op. cit.*, p. 275-277.

plus clairement et fermement, en expliquant qu'il ne faut pas seulement chasser ceux qui vendent les saints offices, mais montrer qu'ils sont déjà bannis[60]. Ce changement de perspective temporelle a son pendant à la fin du XIe siècle dans la conception des fonctions ecclésiastiques. Dans un sermon attribué à Yves de Chartres, le Christ chassant les marchands du Temple remplace comme modèle du clerc portier le Christ gardien de l'arche de Noé ou de la porte des enfers[61]. Ici aussi il y a passage d'une action dans l'au-delà à une action ici-bas. Or c'est précisément ce changement que donne à voir l'image des Évangiles de Mathilde. Sur l'*antependium* en or de Milan, le Christ est représenté à l'intérieur du bâtiment dans lequel se tiennent des disciples et dont il chasse les marchands; sur la reliure du *Codex aureus* de Saint-Emmeran de Ratisbonne (IXe siècle)[62], plus nettement encore sur un ivoire conservé à Würzburg (vers 900)[63], le Christ est à l'extérieur et se dirige avec un fouet vers le Temple dont il va chasser les marchands; dans une représentation des Évangiles d'Otton III[64], le Christ est plus proche de la porte, mais a encore le bâtiment devant lui; dans les Évangiles de Mathilde, le Christ est sans ambiguïté représenté en position de portier: de l'église qui est dans son dos n'est représenté que le porche, qu'il a pour fonction de garder. Cette caractéristique, tout autant que la possession du manuscrit par Mathilde de Canossa, manifeste la portée réformatrice que l'image attribue à la péricope.

La réforme peut être, comme le geste du Christ, violente. Dans son *Décret*, Yves de Chartres utilise un texte d'Augustin (extrait du *Contra litteras Petiliani*) qui qualifie le Christ chassant les marchands de *persecutor*, et qui distingue la persécution des justes, déplorable, de celle des injustes, qui est légitime[65]. En soi cette interprétation n'est donc pas nouvelle, mais d'une part Yves fait un montage de textes d'Augustin qui renforce la légitimation de la violence contre les hérétiques[66], et d'autre part il introduit ce passage dans un ensemble discursif voué à l'affirmation du pouvoir coercitif de l'Église qui lui donne une nouvelle portée[67]. Ce texte étant repris dans le *Décret* de Gratien,

60. *Ad Gebehardum liber*, MGH, *Ldl*, I, p. 346.

61. R.E. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century*, Berlin-New York, 1978, p. 100-102. Ce changement se diffuse ensuite à tous les ordres du Christ.

62. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14000 (reproduction dans J. HUBERT, J. PORCHER, W.F. VOLBACH, *L'Empire carolingien*, Paris, 1968, pl. 235).

63. Würzburg, Universitätsbibliothek (reproduction dans G.B. TATUN, «The Paliotto of Sant'Ambrogio at Milan», *The Art Bulletin*, 26/1, 1944, p. 25-47, fig. 39).

64. Munich, Bayerische Staatbibliothek, Clm. 4453, f. 120v (reproduction dans «The Paliotto...», fig. 33).

65. PL 161, 714.

66. Le texte d'Augustin est introduit par la formule «Possem dicere...» (je pourrais dire), qui est suivi quelques lignes plus loin par «non ea dico» (mais je ne le dis pas) – précision omise par Yves de Chartres! En revanche, les autres textes cités sont conformes aux écrits d'Augustin, *Contra Litteras Petiliani Libri Tres*, Paris, 1967 (Bibliothèque Augustinienne 30), p. 247 *sq*.

67. L'affirmation de ce pouvoir de *persecutio* est un élément essentiel des constructions

l'idée d'associer la *persecutio* aux marchands du Temple se diffuse – même si d'autres passages bibliques sont plus souvent utilisés dans cette perspective.

Les nouvelles approches de la péricope aboutissent à son utilisation dans la prédication de croisade. D'après la version de Guillaume de Tyr, dans la seconde moitié du XIIe siècle, Urbain II s'y serait référé dans l'appel de Clermont, dénonçant l'occupation du Temple par de petits démons[68]. La figuration possible des marchands chassés du Temple sur le linteau du Saint-Sépulcre va dans le même sens[69]. Dans son éloge des Templiers, Bernard en fait une longue utilisation où le Christ apparaît comme le chef des chevaliers, qui sert de modèle à cette nouvelle armée qui juge «beaucoup plus indigne et infiniment plus intolérable de laisser les infidèles souiller le saint lieu que de voir des marchands l'infester[70]». L'ensemble du paragraphe repose sur l'assimilation littérale du Temple d'où Jésus avait chassé les marchands au lieu où sont installés les Templiers, ce qui rejoint plusieurs discours tendant à assimiler le Dôme du Rocher au Temple, dans le cadre de l'instauration d'un culte du *Templum Domini*[71]. D'ailleurs les pèlerins pouvaient y admirer la pierre sur laquelle le Christ avait posé le pied quand il chassait les marchands[72].

L'époque de la réforme grégorienne révèle donc à la fois le poids de l'autorité du commentaire de Grégoire le Grand et ses limites. Jusqu'à la fin du siècle, elle détermine très largement les usages de la péricope des marchands chassés du Temple. Puis, sous le pontificat d'Urbain II, au moment où le modèle de la simonie fixé par Grégoire le Grand éclate – par un élargissement qui inclut dans la simonie l'achat ou la vente des biens ecclésiastiques, et par une disjonction entre l'hérésie et la simonie[73] - les usages de la péricope se renouvellent. Les clercs invoquent alors (avec plus ou moins de rigueur) d'autres autorités; mais ce renouvellement semble

canoniques: A. STICKLER, «Il potere coattivo materiale della chiesa nella riforma gregoriana secondo Anselmo di Lucca», *Studi Gregoriani*, 2, 1947, p. 235-285; K.G. CUSHING, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford, 1998, p. 122-141, 179-200.

68. GUILLAUME DE TYR, *Chronique*, R.B.C. HUYGENS éd., Turnhout, 1986 (CCCM 63), p. 132.

69. C'est l'interprétation nouvelle (l'image elle-même n'étant pas très claire) qu'a proposée N. KENAAN-KEDAR, «The Figurative Western Lintel of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem», dans V.P. GOSS éd., *The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, Kalamazoo, 1986, p. 123-131.

70. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, P.-Y. ÉMERY trad., Paris, 1990 (SC 367), 9, p. 75.

71. A. GRABOÏS, «La fondation de l'abbaye du *Templum Domini* et la légende du Temple de Jérusalem au XIIe siècle», dans M. BALARD éd., *Autour de la première croisade*, Paris, 1996, p. 231-237.

72. JEAN DE WÜRZBURG, *Descriptio terrae sanctae*, texte cité dans M. DE VOGÜÉ, *Les Églises de la terre sainte*, Paris, 1860, p. 283.

73. CH. DE MIRAMON, «Spiritualia et Temporalia...».

surtout porté par l'évolution des conceptions de l'Église. L'usage de la péricope pour appeler aux croisades porte à son aboutissement une évolution d'une étonnante cohérence, caractérisée d'une part par un processus d'inscription spatiale de l'Église, qui assimile l'Église aux églises, puis aux biens d'églises, et enfin – moins nettement – à la Terre sainte, et d'autre part par un processus complémentaire de sécularisation du modèle christique, qui passe d'une menace dans l'au-delà, à un appel à l'action contraignante ici-bas. Ce schéma permet d'expliquer l'évolution exactement parallèle des usages de la figure de Simon, décrite par Herbert E.J. Cowdrey, qui s'étonne de la lenteur du renouveau de l'image de Simon comme magicien – effacée par l'interprétation de Grégoire le Grand – et constate lui aussi un tournant à la fin du siècle [74].

Des marchands chrétiens?

Aux XIIe-XIIIe siècles, les usages de la péricope des marchands chassés du Temple semblent plus diversifiés que jamais. Elle intervient dans les discours sur la colère [75], sur le judaïsme [76], sur la simonie [77], sur l'avarice des clercs [78], sur le bon usage des biens [79]. Les lectures historiques s'approfondissent [80], tandis qu'apparaissent des interprétations théologiques nouvelles ordonnées autour du Christ [81]. De ce vaste ensemble, nous ne retiendrons que deux aspects: le message transmis par la prédication, qui nous ramènera à la question du lieu; et ce qui forme le tournant majeur de l'interprétation de ce passage évangélique: l'introduction de la problématique des marchands.

Tout au long du Moyen Âge, jusqu'au XIIe siècle, aucun lien n'est établi entre le geste de Jésus et le métier de marchand. Ce lien apparaît subitement, avec une virulence à la hauteur de celle du Christ, dans un texte – une *palea* – ajouté au *Décret* de Gratien dans la seconde moitié du XIIe siècle, au plus tard à l'époque du décrétiste Huguccio, qui le cite. Le texte lui-même est extrait de l'*Opus imperfectum in Mattheum*, texte arien du Ve siècle, mais qui était alors

74. H.E.J. COWDREY, «Simon Magus in South Italy».

75. THOMAS DE CHOBAM, *op. cit.*, p. 414, ou JEAN D'ERFURT (N. BRIESKORN, *Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt*, Francfort-Berne-Cirencester, 1980, II, p. 80).

76. Par exemple, NICOLAS DE GORRAN, *In quatuor evangelia commentarius*, Anvers, 1618, p. 186-187.

77. Par exemple, HUGUES DE SAINT-CHER, *Postille sur Jean*, Venise, 1703, p. 282.

78. Par exemple, HUGUES DE SAINT-CHER, *Postille sur Luc*, p. 248.

79. Par exemple, THOMAS D'AQUIN, *In Mattheum*, R. CAI éd., Rome-Turin, 1951, p. 263.

80. Notamment avec l'introduction de la distinction entre le saint des saints et le parvis du Temple; par exemple, HUGUES DE SAINT-CHER, *Postille sur Luc*, p. 248.

81. Notamment dans les commentaires de Bonaventure sur *Luc* (Quaracchi, 1895, p. 498-499), d'Albert le Grand sur *Matthieu* (Aschendorff, 1987, p. 514-515), et de Thomas d'Aquin sur *Jean* (R. CAI éd., Rome-Turin, 1952, p. 75-76).

attribué à Jean Chrysostome[82]. Il s'ouvre par une phrase appelée à devenir célèbre: «En chassant les vendeurs et les acheteurs du Temple, le Seigneur a montré qu'un marchand ne peut jamais, ou à peine, plaire à Dieu (*homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere*). C'est pourquoi nul chrétien ne doit être marchand [...][83]». La suite du texte condamne la vanité de la richesse du marchand qui ne sert pas dans l'au-delà, puis distingue l'artisan (dont l'activité est honnête) du marchand (qui ne transforme pas les biens). Il présente ensuite un cas pire que celui du marchand: l'usurier, qui doit être bien dissocié du bailleur. Enfin, un dernier paragraphe évoque la suite du texte biblique («Et il a renversé les tables des changeurs»), qu'il interprète allégoriquement: les seules pièces qui doivent être présentes dans le temple de Dieu sont les hommes qui, tels de bonnes pièces, portent sur eux l'image de Dieu.

Giacomo Todeschini a proposé une stimulante lecture de ce texte, refusant d'y voir une hostilité rédhibitoire de l'Église face au développement du commerce, mais plutôt une réflexion sur le rôle des clercs dans la société. Cette interprétation repose toutefois sur le contexte dans lequel apparaît la *palea* et sur son étude intégrale[84]. Or le texte circule aussi en dehors du *Décret*, et se trouve rarement cité dans son intégralité. Il exprime donc bien, dans les faits sinon dans l'intention de ceux qui l'ont adjoint au *Décret*, une pensée hostile au métier de marchand. Dès lors, compte tenu de l'ample diffusion du *Décret* d'une part, de l'*Opus imperfectum* d'autre part, le lien entre discours sur les marchands et utilisation du passage évangélique devient fréquent. Il se retrouve dans les commentaires canoniques, les commentaires bibliques, les commentaires des Sentences, les sommes de confesseurs, ou encore les sommes théologiques.

Comment expliquer l'apparition soudaine de cette nouvelle problématique? Probablement, comme l'a montré G. Todeschini, prend-elle sa source dans la réflexion grégorienne sur la distinction entre clercs et laïcs, puisque c'est dans ce contexte qu'apparaît pour la première fois nettement cette nouvelle interprétation. Il est aussi raisonnable de penser que le développement du commerce et des échanges est à l'origine d'un nouveau regard ecclésiastique sur les textes bibliques traitant des marchands. Plus encore, le développement d'une société marchande urbaine, construisant une

82. Homélie 38, PG 56, 839-843. En fait le texte du *Decret* est un montage d'un passage de l'*Opus imperfectum*, composé de citations littérales, d'omissions, de résumés et de paraphrases, mais le sens du texte-source a été respecté.

83. *Decretum*, d. 88, c. 11, éd. A. FRIEDBERG, p. 308.

84. G. TODESCHINI, «Linguaggi economici ed ecclesiologia fra XIe XIIe secolo: dai *Libelli de lite* al *Decretum Gratiani*», dans G. ROSSETTI, G. VITOLO éd., *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, vol. 1, Naples, 2000, p. 59-87 (p. 65-74); ID., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologne, 2002, p. 176-178.

culture propre, et des pouvoirs concurrents dans la cité, ont pu susciter, de la part des clercs, une nouvelle lecture d'un épisode biblique fameux, mais jusque-là essentiellement compris en terme de simonie. Plusieurs éléments confirment cette hypothèse. D'abord, l'homélie de l'*Opus imperfectum* sur ce passage biblique était connue à l'époque carolingienne, puisqu'il subsiste quelques manuscrits qui la contiennent[85]. De plus, une phrase de Léon le Grand (« Il est difficile que dans le commerce entre un acheteur et un vendeur n'intervienne pas le péché ») était très connue, et aurait pu être appliquée aux marchands du Temple. Enfin, il existait bien quelques textes qui ne traitaient pas directement de l'épisode des marchands du Temple, mais où ils ont pu être associés à une critique des marchands[86]. Il est donc manifeste que les clercs disposaient d'un matériau suffisant pour construire une critique du métier de marchand, qu'ils auraient pu appliquer à cette péricope. Il semble donc que si les marchands ne sont pas pris en considération, c'est que cela ne répondait pas à une préoccupation des clercs plus embarrassés par des *potentes* envahisseurs de biens ecclésiastiques, que par des *mercatores* peu menaçants. Or cette situation évolue au cours du XIIe siècle.

Il est toutefois possible de faire une autre lecture de l'introduction de la problématique des marchands, qui tiendrait plutôt à l'histoire des textes et à la conception de l'autorité. L'hypothèse serait alors que l'introduction de la problématique des marchands ne résulterait pas d'une préoccupation sociale des clercs, mais de la redécouverte d'un texte doté du prestige et de l'autorité d'un Père grec. Notons d'abord que la découverte du passage de l'*Opus imperfectum* sur les marchands chassés du Temple n'est pas isolée : c'est l'ensemble de l'œuvre qui fait l'objet d'une « redécouverte » à partir du XIIe siècle. Ainsi dans les commentaires bibliques sur les Évangiles, Chrysostome est régulièrement cité à partir des années 1230 sur divers types de passages, qui n'ont pas nécessairement de rapport avec les activités économiques. L'étude de la tradition manuscrite, menée par Joop Van Banning, a bien montré que c'est à partir de la seconde moitié du XIIe siècle que se diffuse ce commentaire. Enfin, le fait même que le passage sur les marchands du Temple ait été ajouté dans le *Décret* de Gratien dans la seconde moitié du XIIe siècle confirmerait que c'est seulement à partir de cette époque que cette œuvre est mieux connue.

85. J. VAN BANNING, *Opus imperfectum in Matthaeum. Prefatio*, Turnhout, 1988 (CCSL 87B), p. XVI-XXX, qui cite onze manuscrits, principalement de Germanie, entre le VIIIe et le XIe siècle ; il indique notamment que notre homélie (38) se trouve dans l'homéliaire de Paul Diacre (p. XXIV), mais c'est une faute de frappe : c'est l'homélie 37 qui s'y trouve (conformément d'ailleurs à ce qu'il indique p. XXIII n. 5) ; *cf.* R. GRÉGOIRE, *Les Homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Rome, 1966, p. 77.

86. Par exemple CASSIODORE, *Expositio psalmorum*, M. ADRIAEN éd., Turnhout, 1958 (CCSL 97), p. 634-635 (à propos de *Ps* 70, 15, d'ailleurs cité dans l'*Opus imperfectum*).

De plus, la radicalité de l'*Opus* répond mal aux besoins et aux intentions des clercs. Ils ne souhaitent pas condamner le commerce, mais l'encadrer pour réinsérer la richesse produite dans un circuit économique contrôlé par les clercs qui, eux, se tiennent à l'écart du commerce. Leur intention n'est nullement d'exclure les marchands, mais au contraire de les faire pleinement participer à une société chrétienne[87]. En expliquant qu'un chrétien ne peut être marchand, le texte attribué à Chrysostome s'oppose à cette vision de la société, et embarrasse les clercs plus qu'il ne vient conforter leurs stratégies de contrôle social. C'est ce dont témoigne la grande majorité des commentaires qui mettent en place diverses stratégies discursives pour écarter la mise en cause de la pratique commerciale.

Huguccio ne commente pas la *palea* elle-même, mais s'y réfère régulièrement à propos de l'usure (c. 14, q. 3). Les usages qu'il en fait sont très éclairants: il y renvoie pour montrer que la *negociatio* est interdite aux clercs, que la transformation des biens – l'artisanat – n'est pas une *negociatio* et qu'elle est donc permise aux clercs et aux laïcs, que la location n'est pas une usure. Huguccio ne retient donc de la *palea* que ce qu'elle ne condamne pas et l'interdiction du commerce faite aux clercs. Parallèlement il s'efforce de montrer que le commerce est permis aux laïcs, même sans transformer le bien vendu, en raison du service rendu[88]. Enfin, quand il traite des dangers du commerce, il ne renvoie pas à la *palea*, mais à la phrase de Léon le Grand reprise dans le *De penitencia* (d. 5)[89]. Or cette phrase est non seulement bien moins sévère que celle de l'*Opus imperfectum*, mais elle s'intègre en outre dans un contexte où il est question de péchés véniels. C'est d'ailleurs ainsi qu'Huguccio le comprend dans le commentaire du *De penitentia*, où il explique que la marchandise est un métier honnête, même si des péchés peuvent être commis[90]. Le célèbre canoniste s'efforce avant tout de supprimer l'aspect anti-mercantile de l'*Opus imperfectum*, dont il n'applique les proscriptions qu'aux clercs.

Dans sa *Summa confessorum* des années 1210, Thomas de Chobham semble éprouver des difficultés comparables. Dans le chapitre *de clericis negotiantibus*, il traite de la question du commerce en ayant manifestement sous les yeux le *Décret* de Gratien, et tout son travail consiste justement à détourner la condamnation radicale, en utilisant notamment l'argument de l'utilité sociale[91]. Globalement, ce que l'on pourrait appeler la rédemption du marchand est une constante des textes des canonistes, de Rufin au XIIIe siècle[92].

87. G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio*.

88. BnF lat. 3892, f. 217v-218r.

89. Par exemple, f. 96r sur d. 88, c. 10.

90. F. 339-340.

91. Éd. cit., p. 301-304. Sur ce texte: O. LANGHOLM, *The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leyde-Boston, 2003, p. 29-30.

92. J.W. BALDWIN, *The Medieval Theories of the Just Price. Romanists, canonists and theologians in the 12th and 13th centuries*, Philadelphie, 1959, p. 38-42.

Les commentaires bibliques, dans leur diversité, semblent témoigner d'une certaine hésitation. La *Postille* dominicaine, dans les années 1230, reprend la critique des marchands sur *Matthieu*, la présente de façon plus ambiguë sur *Marc*, la passe sous silence sur *Luc*, et l'intègre dans un discours sur le bon usage des richesses dans le commentaire de *Jean*[93]. De même, Nicolas de Goran ne fait pas allusion aux marchands sur *Matthieu* et *Jean*, mais cite Chrysostome sur *Luc* et *Marc*[94]. Alexandre de Halès semble reprendre à son compte l'*Opus imperfectum*[95], alors que son disciple Jean de La Rochelle l'interprète clairement dans un sens qui interdit le commerce seulement aux clercs[96].

Le rapprochement entre la péricope évangélique et la problématique des marchands semble donc davantage résulter de la découverte d'un nouveau texte doté d'une grande autorité que des préoccupations sociales des clercs. Néanmoins, une fois le rapprochement établi, tout le travail des théologiens et canonistes consiste à intégrer cette nouvelle autorité dans le cadre des usages sociaux qu'ils peuvent en faire. C'est pourquoi leur effort porte d'une part sur l'affirmation de la licéité du commerce – contre Chrysostome – et d'autre part sur l'interdiction du commerce pour les clercs. Comme l'a montré G. Todeschini, la représentation des marchands chassés du Temple par Giotto dans la chapelle des Scrovegni à Padoue, qui « oublie » les changeurs et l'argent, illustre le résultat de ce travail de commentaire des autorités[97].

L'examen de quelques sermons du XIIIe siècle rappelle par ailleurs que les usages de cette péricope ne se limitent pas à la question des marchands, et que les interprétations allégoriques conservent un rôle social de premier plan[98]. Des réflexions sur la fonction du lieu de culte, et le respect qui lui est dû en conséquence, apparaissent régulièrement. Johannes de Castello explique qu'il faut se rendre à l'église parce que Dieu s'y trouve, parce que c'est un lieu plein de dévotions, et pour y recevoir les sacrements[99]. Augustinus Triomphus de Ancona estime que ce doit être le lieu de la prédication, des sacrements et de la prière[100]. Guillaume Peyraut précise que l'église doit être un lieu aimé, vénéré et dans lequel le fidèle place sa confiance[101]. Bonaventure évoque lui aussi trois fonctions : la purgation, l'illumination, la réfection sacramentelle[102]. Toutefois, le même Bonaventure, dans un autre sermon sur le même thème, n'évoque aucunement l'église, mais seulement la prière, expliquant que c'est elle qui bâtit

93. *Op. cit.*, p. 68, 110, 248, 282.
94. *Op. cit.*, p. 186, 409, 746, 841.
95. BM Reims 162.
96. BnF lat. 625, f. 151v-152.
97. G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio...*, p. 174 *sq*.
98. Nous avons étudié des sermons portant sur le verset *Domus mea domus orationis vocabitur*.
99. BnF lat. 16473, f. 138v-139r.
100. Rome, Angelica 158, f. 55-56.

la demeure de Dieu[103]. Le dominicain Aldobrandinus de Toscanella a laissé deux sermons sur ce thème. Dans l'un, destiné à une dédicace d'église, il commence par expliquer le sens de la consécration, qui est de faire de l'église un lieu apte à la prière, et passe immédiatement à de longs développements sur l'importance de la prière[104]. Dans l'autre, probablement adressé à des frères, il n'évoque pas le bâtiment ecclésiastique, mais seulement l'assemblée des religieux comme *domus orationis*[105]. Nombreux sont les sermons qui n'évoquent le bâtiment que dans son sens allégorique. C'est le cas de Guibert de Tournai, qui construit l'intégralité de son sermon sur une identification du Temple à l'âme du fidèle[106]. De même, Eustache d'Arras évoque six allégorisations du Temple (le corps, la conscience, l'Église militante, la prière, le cloître, la patrie céleste), mais pas l'église[107]. La place accordée au bâtiment est rarement importante. Ces choix révèlent la multiplicité des usages possibles de l'image du Temple, mais ne signifient pas l'existence d'une opposition entre une église faite de pierres et de bois, et une église faite de pierres vivantes. Comme l'indique Guillaume Peyraut, « l'église extérieure est la figure des deux autres [la patrie céleste, l'âme intérieure], dévoilant ce qui est caché dans l'église supérieure, et les vertus qui doivent se trouver dans l'église inférieure[108] ». La sainteté des fidèles est un élément essentiel de la sainteté du lieu de culte : c'est ce qu'affirme Eustache d'Arras dans son sermon de dédicace[109], rejoignant ainsi le message du synode d'Arras.

La péricope des marchands chassés du Temple constitue un cas exemplaire pour illustrer les usages sociaux de la Bible au Moyen Âge. Leur diversité ne signifie pas une instrumentalisation arbitraire de la Bible, mais s'ancre dans le système médiéval de production du sens du texte biblique, fondé sur la pluralité des significations et le recours aux autorités. La théorie des quatre sens explique que peuvent se superposer des utilisations pour appeler à la croisade (qui relève d'une interprétation historique), à la purification intérieure (sens tropologique), à la lutte contre la simonie (sens allégorique), ou à préparer le retour du Christ (sens anagogique).

Par ailleurs, ce passage a joué un rôle clé dans le développement de trois problématiques majeures du Moyen Âge : l'inscription de l'Église dans des lieux matériels (les églises et leurs possessions) ; la réflexion sur la simonie ; le rôle des marchands dans la société. Or ces trois cas montrent

101. 10e dimanche après la Trinité, 2e sermon, dans GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera omnia*, II, Paris, 1674 (reproduction Minerva, Francfort, 1963), p. 320.

102. *Sermones dominicales*, J.-G. BOUGEROL éd., Grottaferrata, 1977, sermon 36, p. 379-381.

103. *Sermons de diversis I*, J.-G. BOUGEROL éd., Paris, 1993, sermon 31, p. 391-396.

104. Rome, Casanatense, 4560, f. 395r. *sq*.

105. Vatican, Ottob. Lat. 557, f. 246v-247r.

106. BnF lat. 15941, f. 19r-21v.

107. Sermon 27, dans S. DELMAS, *Eustache d'Arras (o.f.m.) dans les débats universitaires de la seconde moitié du XIIIe siècle*, Thèse de doctorat, Université Lyon II-Louis Lumière, 2006, p. 347-350 ; je remercie Sophie Delmas de m'avoir communiqué son travail.

l'importance des commentaires qui, à chaque fois, précèdent les usages. L'homélie de Grégoire le Grand est à l'origine de la définition de l'hérésie simoniaque; celle de Bède précède et accompagne le processus de polarisation de la société autour des églises; c'est le commentaire, redécouvert au XIIe siècle et attribué à Chrysostome, qui ouvre la voie au discours sur les marchands. Mais les autorités peuvent aussi figer, pour un temps, les usages d'un texte: c'est ce qui semble se produire au début de la réforme grégorienne. Enfin, certains moments semblent plus propices que d'autres aux redéploiements des usages sociaux d'un texte: l'époque de Grégoire et de Bède, celle d'Urbain II.

Le travail quotidien du commentaire, au cœur de la construction cléricale du savoir et de l'autorité, est ainsi l'école où s'enseigne l'art de forger une pensée neuve ou socialement pertinente, à partir de textes anciens, si bien que dans la société, comme dans les textes, la Bible semble d'abord dotée d'une «fonction animatrice»[110], celle d'un lieu de réflexion, de construction d'un sens toujours évolutif, point de départ d'une reprise infinie dans laquelle utilisateurs et commentateurs font naître le texte à son temps.

Emmanuel Bain, Cepam, UMR 6130, Université de Nice Sophia Antipolis/CNRS, 98, boulevard Édouard Herriot, BP 3209, F-06204 Nice cedex 3

Les marchands chassés du Temple, entre commentaires et usages sociaux

Cet article étudie quelques utilisations de la péricope des marchands chassés du Temple entre le VIe et le XIIIe siècle. Il montre d'abord son rôle dans la constitution d'un discours valorisant le lieu de culte. Dans un second temps, il analyse l'évolution des utilisations de ce passage à l'époque de la réforme grégorienne: de la lutte contre la simonie à l'appel à la réforme de l'Église ou aux croisades. Enfin, il analyse l'émergence de la problématique des activités commerciales à partir du XIIe siècle. Le but de cet article est de comprendre la logique de la construction de ces différents usages de la Bible. Sa méthode consiste à distinguer commentaires bibliques et usages de la Bible. Il entend montrer la dépendance des usages par rapport aux commentaires.

Églises – simonie – marchands

108. *Op. cit.* p. 320.
109. Sermon 29, thèse citée, p. 358.
110. Je ne fais ainsi qu'élargir la belle conclusion de G. Le Bras, «Les Écritures dans le Décret de Gratien», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 27, 1938, p. 47-80 (p. 79-80).

The Cleansing of the Temple: Commentaries and Social Uses

This article deals with the uses of the pericop of the cleansing of the Temple, between the 6th and the 13th century. It first shows the part it played in the development of a discourse which enhances the places of worship, then turning on to study how the uses of this episode evolve at the period of the gregorian reform, from the fight against simony to the call for reform and crusades. What is then analysed is the emergence of the problem of commercial activities from the 12th century on. The aim of this essai is to understand the logic of the development of these different uses of the Bible. The method I used consists in distinguishing commentaries upon the Bible on the one hand and uses of the Bible on the other, in order to show how uses depend upon commentaries.

Churches – simony – merchants

Médiévales 55, automne 2008, p. 75-92

Bénédicte SÈRE

ARISTOTE ET LA BIBLE : D'UNE AUTORITÉ À L'AUTRE

En parcourant la littérature philosophique des derniers siècles du Moyen Âge, on peut se poser la question du transfert des pratiques exégétiques aux commentaires scolastiques d'Aristote : y a-t-il un emprunt et/ou un réemploi des méthodes exégétiques de l'*auctoritas* biblique à l'*auctoritas* aristotélicienne ? Le genre des commentaires d'Aristote sera notre observatoire privilégié, et particulièrement la thématique de l'amitié dans l'œuvre morale d'Aristote, l'*Éthique à Nicomaque*. Cet exemple précis, les livres VIII et IX de l'*Éthique* sur l'amitié – exemple qui nous est plus familier que d'autres –, fonctionnera à la manière d'une sonde pour une démonstration de détail[1]. Ce choix s'explique à plusieurs titres. Tout d'abord, le genre est ancien. Dès le IIIe siècle avant J.-C., Ariston de Céos commente plusieurs œuvres du Stagirite. Au IIe siècle après J.-C., Aspasius, maître de l'école d'Athènes, développe sa propre exégèse. En trois vagues successives, du Ve au XIIIe siècle, l'Occident latin se dote du *corpus aristotelicum* complet – y compris les pseudépigraphes. Aristote devient la figure tutélaire de la philosophie, le Philosophe par antonomase. Son autorité est-elle pour autant comparable à la Bible ? Quelle attitude les commentateurs adoptent-ils face à lui ? C'est ce que nous aimerions examiner sur la base de l'échantillon annoncé (les livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*). Dans un premier temps, la manière dont la matrice biblique investit le champ philosophique, notamment aristotélicien, sera envisagée et nous nous attacherons à la présence des citations scripturaires dans l'arsenal argumentatif des commentaires d'Aristote. Puis, nous observerons les mécanismes de l'exégèse aristotélicienne à la lumière des techniques exégétiques scripturales pour y saisir les phénomènes de transfert et d'emprunt.

1. Au sujet de l'amitié et sur le même principe méthodologique, voir notre étude : B. SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*. XIIIe-XVe siècle*, Turnhout, 2007.

De l'emploi des citations bibliques dans les commentaires d'Aristote

D'emblée, un constat s'impose : seuls deux commentateurs recourent régulièrement aux citations scripturaires dans leur commentaire d'Aristote sur l'*Éthique*. Ce sont les deux commentateurs aux origines des deux lignées interprétatives sur le texte aristotélicien : Albert le Grand et Guiral Ot. Tous deux citent librement et abondamment la Bible. En aval, les autres commentateurs qui s'échelonnent du XIII[e] au XV[e] siècle reprennent le modèle des fondateurs mais en délestent la substance scripturaire. Dans les deux traditions interprétatives, les épigones évacuent unanimement citations et références bibliques. Pour ne prendre que quelques exemples : Thomas d'Aquin vide son commentaire des références aux figures bibliques et des grands aphorismes vétéro-testamentaires présents chez Albert[2]. Le commentaire de Jean Buridan, adossé à celui de Guiral Ot son aîné, se voit systématiquement vidé de sa teneur théologique et, *a fortiori*, scripturaire. Le maître ès arts parisien jette au contraire son dévolu sur les auteurs de l'Antiquité classique : Cicéron et Sénèque. Au fil des siècles, les commentaires de Thomas d'Aquin et de Buridan imposent leur autorité à l'ensemble des facultés des arts d'Europe centrale et plus généralement en Occident latin aux XIV[e] puis XV[e] siècle. Ainsi, nulle citation biblique ne se lit chez Walter Burley, Albert de Saxe, Nicolas d'Amsterdam, Matthias de Legnicz, Jean Versor, Niccolo Tignosi, Donato Acciaiuoli.

De ce constat, plusieurs remarques suivent. Les contextes de production de ces deux textes s'avèrent porteurs : les *studia* mendiants n'interdisaient pas de disserter librement de théologie en philosophie. Albert rédige son commentaire sur l'*Éthique* en 1250 dans le cadre du *studium* dominicain de Cologne ; Guiral Ot enseigne la philosophie morale vraisemblablement vers la fin de la décennie 1320 dans le *studium* franciscain de Toulouse. Pour autant, il ne semble pas qu'il faille ici distinguer une exégèse dominicaine d'une exégèse franciscaine, tant il est vrai, après observation, que les traditions interprétatives ne recoupent pas les familles spirituelles et les appartenances d'ordre[3]. Enfin, l'emploi des citations vise surtout à un approfondissement du texte aristotélicien plus qu'à une exégèse biblique *stricto sensu*.

2. Chez Thomas, les références bibliques relèvent plus de stéréotypes d'écriture ou de métaphores archivées que de citations explicites ou sciemment suggérées. C'est l'éditeur de la Léonine qui se charge, dans l'apparat critique, de signaler l'allusion.

3. L'exemple de Nicolas d'Orbellus est significatif : franciscain observant de la fin du XV[e] siècle, Nicolas d'Orbellus s'inspire de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin plus que des modèles franciscains du commentaire d'Aristote.

Albert le Grand : les versets bibliques comme argument d'autorité

Dans le premier grand commentaire d'Albert le Grand – commentaire sous forme de *quaestiones* –, les citations bibliques fonctionnent, la plupart du temps, comme des arguments d'autorité. En effet, les versets scripturaires sont toujours placés dans les arguments préliminaires de la *quaestio* albertinienne[4]. C'est dire que, dans l'architecture de la *quaestio*, ils fonctionnent comme des sentences ou des aphorismes, sans force démonstrative propre sinon celle de leur autorité biblique. Au sein de chaque 'Complexe-Question-Réponse' ou CQR, comme dit Robin Colingwood, l'argument préliminaire, qu'il soit en faveur de la thèse ou contre la thèse à démontrer, n'est pas au cœur du raisonnement[5]. Il n'a pas pour objet de scruter un problème pour en élucider la teneur. Tant s'en faut : les arguments préliminaires font plutôt figure d'objections du sens commun. D'où leur allure sententiaire. Très souvent, les arguments préliminaires adoptent une forme syllogistique dont le premier membre est l'argument d'autorité, biblique ou non. Par exemple : « Ensuite, l'*Ecclésiaste* dit : "Malheur à celui qui est seul, etc.", et il avance plusieurs désavantages de la vie solitaire et plusieurs avantages de la vie en société ; or, l'amitié parfait la société et la conserve ; donc etc[6]. » La forme des syllogismes est volontiers lapidaire et le rythme est rapide : « En effet, comme dit l'*Ecclésiastique*, les semblables se réjouissent avec leurs semblables ; or, c'est le propre de l'amitié de se réjouir ; donc etc[7]. » Souvent, les citations sont tronquées et le commentateur ne se donne pas la peine de citer le verset en son entier. Il n'en évoque que les premiers mots :

> Ensuite, l'Ecclésiastique dit : "C'est mauvais, dit tout acheteur"[8] ; or telle ne doit pas être la mesure de la donation, parce que la relation serait immédiatement rompue du fait d'une égalité non respectée ; donc, puisque le

4. Sur la structure de la *quaestio*, voir O. WEIJERS, *La* Disputatio *à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout, 1995, p. 25-40 (« Les *Questiones* à la Faculté des arts de Paris ») ; EAD., *Le Maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout, 1996, p. 61-75.

5. Voir R. COLLINGWOOD, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940 ; ID., *An Autobiography*, Londres-Oxford-New York, 1970, cité et repris par A. DE LIBERA, « Le relativisme historique : théorie des "complexes questions-réponses" et "traçabilité" », *Les Études philosophiques*, 4 (1999), p. 479-494.

6. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et Quaestiones*, W. KÜBEL éd., dans ID., *Opera omnia*, XIV, 2, Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer éd., Münster i. W., 1968, VIII, I, 693, p. 593, l. 13-16 : « Praeterea, *Ecclesiastes* dicit : "Vae soli etc." et ponit multa incommoda solitarii et commoda societatis ; sed societatem amicitia perficit et conservat ; ergo etc. »

7. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica...*, VIII, II, 696, p. 595, l. 47-49 : « Sicut enim dicit *Ecclesiasticus* similia similibus gaudent ; hoc autem gaudere est amicitiae ; ergo etc. »

8. En réalité, il ne s'agit pas de l'*Ecclésiastique* mais d'une citation issue des *Proverbes* (20, 14) : « Malum est, malum est, dicit omnis emptor. »

premier détenteur est celui qui mesure, comme il dit, il semble que le premier détenteur ne soit pas celui qui reçoive mais celui qui donne[9].

D'où l'aspect un peu sibyllin de certaines citations :

Ensuite, dans Job, il est dit de certains[10], qu'"ils sont sous les ronces etc"[11] ; or on ne dit pas cela parce qu'ils sont sous les ronces, mais parce qu'ils *sont*; donc même chez les mauvais, on désire toujours être[12].

Le recours aux versets bibliques ne signe pas, dans le commentaire d'Albert, un rapport particulièrement étroit à l'Écriture. Dans les arguments préliminaires, les citations patristiques ou les proverbes du sens commun sont invoqués au même titre que les versets scripturaires : s'y juxtaposent saint Augustin, le pseudo-Denys, Grégoire le Grand mais aussi Avicenne, Averroès et bien sûr les *Auctoritates Aristotelis*, florilèges sententiaires issus des œuvres du Philosophe et qui fonctionnent dans les mœurs scolastiques comme autant de postulats autoritatifs dont il n'y a pas lieu de démontrer la vérité ou la validité[13]. Versets bibliques, apophtegmes patristiques ou maximes scolastiques sont ainsi placés sur un même pied d'égalité. Ils peuvent aussi être mis en abîme, par exemple quand Albert cite Augustin citant la Bible :

Ensuite, Augustin dit que, dans le précepte "Tu aimeras ton prochain comme toi-même", on accorde la primauté à l'amour de soi[14] ; or, nous voulons de plus grands biens à celui que nous aimons en premier ; donc etc[15].

Ou encore :

Ensuite, saint Augustin affirme que la charité, lorsqu'elle a été parfaite, dit :

9. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica...*, IX, I, 776, p. 656, l. 23-28 : « Praeterea, *Ecclesiasticus* dicit : "Malum est, dicit omnis emptor" ; sed talis non debet esse mensura dationis, quia statim dissolveretur communicatio aequalitate non servata ; ergo cum praehabens sit mensurans, ut dicit, videtur quod praehabens non sit recipiens, sed dans. »

10. Le passage biblique évoque les « vauriens ».

11. Iob 30, 7 : « ... et esse sub sentibus delicias computabant. »

12. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica...*, IX, V, 793, p. 672, l. 19-23 : « Praeterea, in Iob dicitur de quibusdam quod "esse sub sentibus etc." ; sed hoc non propter hoc quod est esse sub sentibus, sed propter hoc quod est esse ; ergo etiam si in malis sit, semper aliquis desiderat esse. »

13. Voir J. HAMESSE, *Les* Auctoritates Aristotelis, *un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, 1974.

14. *Cf.* AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, J. MARTIN éd., Turnhout, *CCSL* 32A, 1962, I, 26, p. 22, citant Mt 22, 39 : « ... de dilectione tua nihil dictum videtur, sed cum dictum est : "Diliges proximum tuum tamquam te ipsum", simul et tui abs te dilectio non praetermissa est. »

15. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica...*, VIII, VII, 729, p. 622, l. 38-42 : « Praeterea, Augustinus dicit quod in illo praecepto : "Diliges proximum tuum sicut teipsum", conceditur principalitas amoris ad seipsum ; sed ei maiora bona volumus, quem principaliter diligimus ; ergo etc. »

"Je désire ne plus être"[16]; or les parfaits sont très heureux dans la vie ; donc il semble que l'homme heureux méprise sa propre vie, lui dont < Aristote > dit qu'il aime grandement sa vie[17].

Plusieurs citations bibliques dans le commentaire d'Albert ne sont qu'illustratives voire ornementatives. Souvent, elles sont allusives. Telle thématique aura déclenché une accroche pour citer le verset biblique qui s'y rattache. Quand elles sont très célèbres, les citations sont soit introduites par un impersonnel, soit non annoncées. Enfin, l'utilisation de la Glose semble avérée[18].

Régulièrement, Albert requiert comme pièce argumentative au sein d'un développement thématique des figures bibliques, il est vrai parcimonieusement. Ainsi, Berzillaï illustre la vieillesse :

> À propos du quatrième argument, il faut dire que les vieillards ont une sensibilité et une vigueur naturelle défaillantes, et ils ne sont donc pas beaucoup touchés par les plaisirs, comme on le lit au deuxième livre des *Rois* (II Sam 19, 35) à propos de Berzillaï qui disait en s'adressant à David qu'il ne pouvait plus, à cause de sa vieillesse, prendre plaisir à la musique et à la nourriture[19]. Et s'ils gardent la mémoire des plaisirs, c'est comme dans d'anciens édifices qui sont ruinés, comme il est dit au livre *De la mémoire et de la réminiscence*, et donc ils ne sont pas beaucoup adonnés aux plaisirs[20].

16. *Cf.* AUGUSTINUS, *In epistolam I Iohannis,* P. AGAËSSE éd., Paris, 1994, tract. 5, 4, p. 254 : « Cum fuerit [caritas] nata, nutritur ; cum fuerit nutrita, roboratur ; cum fuerit roborata, perficitur : cum ad perfectionem venerit, quid dicit ? [...] "Optabam dissolvi et esse cum Christo". » Voir aussi ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica,* V, III, p. 320, l. 47 : « Caritas est nobilissima virtutum ; sed ista non est statim perfecta, quando habetur, quia, sicut dicit Augustinus, nutritur, ut crescat, crescit, ut perficiatur, et cum fuerit perfecta, dicit : "Cupio dissolvi et esse cum Christo" (Phil 1, 23). »

17. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica...*, IX, XI, 825, p. 694, l. 68-72 : « Praeterea, Augustinus dicit quod caritas, cum fuerit perfecta, dicit : "Cupio dissolvi etc." ; sed perfecti sunt maxime felices in vita ; ergo videtur quod felix contemnat vitam suam, de quo dicit quod maxime diligit vitam suam. »

18. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica...*, VIII, XI, 749, p. 637, l. 1-6 citant la Glose ordinaire sur le verset de Gen 2, 18 : « Dixit quoque Dominus Deus : "Non est bonum esse hominem solum" ; faciamus ei adjutorium simile sibi » ; *Glossa ordinaria*, *Gen.* 2, 18 : « Adjutorium : feminam ad procreandos filios », et citant saint Paul, Eph 5, 23 : « Quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiae. »

19. Le deuxième Livre des Rois correspond au deuxième Livre de Samuel dans nos bibles modernes. Aussi II *Reg* 19, 35 est ici II *Sam* 19, 34-35.

20. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica...*, VIII, III, 702, p. 602, l. 39-47 : « Ad quartum dicendum quod senibus deficiunt sensus et vigor naturae, et ideo multum non afficiuntur a delectationibus, sicut legitur in II *Reg.* (19, 35) de Berzellai, qui dixit ad David, quod non poterat propter senectutem delectari in sonis et cibis. Et si sit in eis memoria delectationum, Hoc est sicut in antiquis aedificiis, qui dirimuntur, sicut dicitur in libro *De memoria et reminiscentia*, et ideo non multum afficiuntur in ipsis. »

On le voit, l'usage de la Bible dans son commentaire d'Aristote reste donc pour Albert de l'ordre d'une pratique stéréotypée et ornementative.

Guiral Ot : l'imbrication des exégèses biblique et aristotélicienne

Chez Guiral Ot, en revanche, l'implication argumentative est plus nette. La Bible joue un vrai rôle dans l'explicitation du texte aristotélicien. Les deux exégèses se portent et s'éclairent l'une l'autre.

À la différence de l'ensemble des maîtres ès arts de son temps et des siècles suivants, le franciscain recourt de manière insistante, dans son commentaire d'Aristote, à l'autorité biblique. L'élucidation du Philosophe s'opère par les renvois aux textes bibliques :

> Certains affirment que l'amitié est une certaine similitude et posent que sont amis tous ceux qui sont semblables, ce que disent les proverbes du Sage : "Tout animal aime son semblable" et "tout homme aime son prochain, toute chair fait alliance avec sa semblable et tout homme fait société avec son semblable" (Sir 13). Ils disent donc que le semblable va vers son semblable et tout ce qui se ressemble vers ce qui se ressemble. Or certains disent que le contraire vient du contraire quand ils disent que les potiers et tous ceux qui ont même métier sont entre eux contraires, envieux et concurrents [21].

Dans ce passage, le proverbe de l'*Ecclésiaste* précède la citation d'Aristote. Pour le dire autrement, le franciscain cite l'*Ecclésiaste* pour annoncer Aristote et l'éclairer. Pour autant, le circuit herméneutique qui s'embraye est alors à double sens : Aristote, éclairé par l'autorité biblique, permet, à son tour, à Guiral Ot d'approfondir le sens du texte révélé. L'exégèse biblique se voit désormais soutenue par l'outillage aristotélicien, alors que la lettre aristotélicienne, quant à elle, est élucidée par la culture scripturaire du maître franciscain. Cette herméneutique se retrouve en d'autres endroits :

> Il pose deux lois à l'amitié : l'une propre à tous les amis égaux, l'autre aux amis inégaux. La première est que les amis égaux doivent vivre, échanger en retour et équitablement selon l'égalité qui réside dans l'amour et dans ses conséquences,

21. GERALDUS ODONIS, *Expositio in Aristotelis Ethicam*, Brescia, 1482. La foliotation étant absente de l'incunable, nous décidons de la faire commencer au premier folio du livre VIII, ici VIII, lectio secunda, f. 2ra : « Quidam ponunt amicitiam esse similitudinem quamdam et ponunt amicos esse generaliter omnes eos que sunt similes ad quod allegant proverbium Sapientis quod dicitur : "Omne animal diligit sibi simile", sic et "omnis homo proximum sibi, omnis caro ad similem sibi conjungetur et omnis homo simili sui sociabitur" (Sir *13)*. Dicunt ergo isti omnem similem ire ad similem sicut colonum ad colonum et quecumque talia ad sibi similia. Quidam autem ex contrarietate dicunt contrarium dicentes figulos et omnes sibi in officiis similes esse ad invicem contrarios invidos et emulos. Isti autem omnes sequuntur motiva moralia ut prima facie apparet. »

> comme quand quelqu'un aime en retour autant qu'il est aimé et, autant qu'il vit, il aide l'autre et autant qu'il reçoit, il rend à l'autre. Cette loi se voit confirmée ou tire son origine de ces propos : "Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites le pour eux" (Mt 7). La seconde loi est que les amis inégaux doivent rendre l'analogue ou le proportionnel en fonction de leur supériorité, parce que le plus élevé doit être aimé pour les choses les plus élevées et l'inférieur pour les choses inférieures en fonction de la proportion de leur supériorité ou de leur infériorité. Or cette loi tire son origine de cette loi de justice qui dit : "Rendez à chacun ce qui lui est dû : à qui l'impôt, l'impôt ; à qui les taxes, les taxes ; à qui la crainte, la crainte ; à qui l'honneur, l'honneur" (Rm 13)[22].

Guiral Ot commente Aristote. Il explicite, en quelques lignes, les deux lois de l'amitié aristotélicienne selon qu'il s'agit de personnes égales ou inégales entre elles. Il clôt chacun de ses développements sur une autorité néotestamentaire (*Matthieu* d'une part, l'*Épître aux Romains* d'autre part). Il précise : la loi – aristotélicienne – trouve sa confirmation ou tire son origine (*confirmatur vel originem ducit*; *originem trahit*) d'une loi qui la précède et la fonde, la loi scripturaire, c'est-à-dire la loi divine. Pour Guiral Ot, il ne fait pas de doute que la loi morale est fondée sur la Révélation divine, le sens de son exégèse l'induit. L'ensemble de son commentaire est marqué par cette antériorité fondatrice, là où, chez d'autres commentateurs, comme Jean Buridan, la loi morale trouve sa légitimité dans sa conformité à la rationalité elle-même. Par ce finalisme herméneutique, il n'est pas sûr que les citations soient toujours à propos ou toujours consonantes. Par exemple, la quatrième leçon du livre VIII nous donne une juxtaposition peu convaincante dans laquelle la citation biblique ne vient que faiblement illustrer l'exégèse du terme *delectabilia* :

> Les plaisirs sont aussi différents et divers que le sont les plaisirs des jeunes gens et ceux des personnes âgées, comme dit l'Apôtre : "Lorsque j'étais enfant, je pensais en enfant ; maintenant que je suis un homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant" (I Cor 13, 11)[23].

22. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, VIII, lectio quartodecima, f. 14vb : « Ponit duas leges amicitie : unam communem omnibus amicis equalibus, alteram communem omnibus inequalibus. Prima quidem est quod equales amicos debent vivere et retribuere et equare secundum equalitatem que est in amare et in reliquis que sequuntur amare ut scilicet unusquisque tantum redamet quantum amatur et tantum vivet quantum juvatur et tantum tribuat quantum ei tribuitur. Lex autem ista confirmatur vel originem ducit ab illa qua dicitur : "Omnia quecumque vultis ut faciant vobis homines hoc eadem et vos facite illis" (Mt 7). Secunda est quod amicis inequalibus debet assignare analogum idest proportionale eorum superexcellentiis quia maior debet amari ad maiora et minor ad minora secundum proportionem maioritatis et minoritatis eorum. Lex autem ista originem trahit ex illa lege justitie qua dicitur : "Reddite omnibus debita cui tributa tributum cui vectigal vectigal cui timorem timorem, cui honorem honorem", ad Rm *13*. »

23. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, VIII, lectio quarta, f. 4rb : « Delectabilia etiam fiunt altera et diversa quam altera sunt delectabilia juvenibus et altera senibus dicente Apostolus quod

Le commentateur requiert la citation paulinienne qui contient le terme à commenter, *delectabilia*, mais la suite de la péricope sur les différentes sagesses – sagesse de l'enfant et sagesse de l'adulte – est quelque peu plaquée.

Quoi qu'il en soit, l'ensemble est baigné d'une sagesse biblique plus que philosophique. Les illustrations et les exemples sont puisés aux sources mêmes de l'histoire d'Israël. Pour illustrer la trop grande différence d'âge qui entraîne l'inégalité entre deux frères, le franciscain recourt aux figures de Ruben et Benjamin, respectivement aîné et cadet des douze fils de Jacob, douze frères fondateurs des douze tribus d'Israël[24]. Ailleurs, le théologien file l'exemple biblique dès qu'il veut illustrer ses propos sur la fraternité, issue d'une même chair: « Dans le langage commun, les hommes se disent frères selon la chair, le sang et la souche, comme Ruben, "premier-né" de Jacob, le disait au sujet de Joseph: "Il est notre chair et notre frère" (Gn 37, 27)[25].» L'exclusivité et l'intensité affective que requiert l'amitié sont illustrées par l'exclusivité qu'exige Dieu lui-même dans la citation évangélique: « Nul ne peut servir deux maîtres[26].» Deux occurrences de cette même citation prouvent que Guiral Ot tronque délibérément sa citation en ne restituant pas la fin du verset et en passant sous silence le contexte du débat: Dieu ou l'argent[27].

Enfin, les propos glissent souvent dans une sagesse ancestrale plus proche du discours homilétique que de l'exégèse scientifique. Plusieurs citations d'allure proverbiale ponctuent les grandes thématiques sur l'amitié comme autant d'incontournables d'une morale élémentaire. Sur la gratification de la bienfaisance pour le bienfaiteur lui-même, Guiral Ot énonce l'un des versets les plus connus des *Actes des Apôtres*: « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir (Act 20, 35)[28] ». La valeur des anciennes amitiés est sans prix, comme l'atteste la sagesse d'Israël: « L'ami de longue date est préféré à l'ami de fraîche date, parce que nous ne devons pas considérer le nouveau au même titre que

"Cum esset parvulus, sapiebam ut parvulus; cum autem factus sum vir, evacuavi que sunt parvuli" (I ad Cor. 13).»

24. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, VIII, lectio undecima, f. 12ra: « Si multum etatibus differant sicut Ruben et Beniamin, non fit adhuc fraterna amicitia que requirit connutrimentum.»

25. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, lectio tredecima, f. 13vb: « Communiter homines aiunt fratres esse idem secundum carnem et sanguinem et secundum radicem, sicut dixit Ruben primogenitus Jacob de Joseph: "caro enim et frater noster est"». Ou plus loin, *ibidem*: « Hii autem magis alieni sed esse magis prope vel magis longe a produce idest ab illo patre in quo primo uniuntur sicut tribus Israel ab ipso Jacob qui fuit predux illarum 12. tribuum.»

26. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, IX, lectio duodecima, f. 34va: « Oportet illos inter se amicos esse aliter iste non esset amicus amborum vel forte nullius per illam regulam "Nemo potest duobus dominis servire" (Mt 5), maxime si discordent»; *ibid.*, VIII, lectio septima, f. 7va: « Huic autem simile est ei quod dicere in Evangelio: "Nemo potest duobus dominis servire" (Mt 6, 3).»

27. Mt 6, 3: « Nemo potest duobus dominis servire: aut enim unum odio habebit, et alterum diliget, aut unum sustinebit, et alterum contemnet. Non potestis Deo servire et Mammonae.»

28. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, IX, lectio octava, f. 27va: « Beatius sit dare magis quam accipere, dicit Dominus Act XX.»

l'ancien, d'où ce que dit le Sage : "N'abandonne pas un vieil ami, le nouveau venu ne le vaudra pas ; vin nouveau, ami nouveau, laisse-le vieillir, tu le boiras avec délices (Sir 9, 14-25)"[29].» En ce qui concerne la qualité de l'affection qui prime sur la dispensation des richesses, l'exemple de la veuve du Temple est invoqué dont on tire la morale : il ne s'agit pas tant de mesurer la quantité d'argent que la grandeur de l'affection[30]. Ailleurs, tel verset sonne comme un précepte moral quotidien : « Comme dit Dieu : "De la mesure dont vous mesurez, on mesurera pour vous" (Mt 7, 2)[31].»

Chez Guiral Ot, les citations bibliques fonctionnent moins comme des apparats que comme des miroirs d'exégèse pour la pénétration du texte aristotélicien. Finalement, il faut bien insister sur cet *hapax* : au sein de l'exégèse aristotélicienne des derniers siècles du Moyen Âge sur le texte de l'*Éthique*, seul Guiral Ot recourt véritablement à la Bible pour commenter Aristote, comme si l'on pouvait prendre acte d'une tendance générale à l'autonomie du reste des commentateurs aristotéliciens par rapport à l'exégèse biblique.

Le réemploi des techniques exégétiques de la Bible

La mise en pages de l'exégèse aristotélicienne

Formellement, l'exégèse aristotélicienne se calque sur l'exégèse biblique : codicologiquement, d'une part ; structurellement, d'autre part.

Codicologiquement, il n'y a pas de spécificité des manuscrits contenant des commentaires aristotéliciens par rapport aux manuscrits contenant des commentaires bibliques. Autrement dit, pour savoir si l'on est face à un commentaire d'Aristote, il faut le lire car rien, dans sa présentation matérielle, ne l'indique. En revanche, s'il n'est pas codicologiquement spécifique, un manuscrit contenant un commentaire aristotélicien peut être, à certains égards, représentatif, dans sa matérialité, du milieu scolaire de la Faculté des arts. Les *artistae* sont pauvres et il leur faut économiser un parchemin dont les multiples trous et les nombreux rapiéçages démontrent la mauvaise qualité. Par souci d'économie, les marges sont étroites, le nombre

29. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, VIII, lectio quinta, f. 5rb : « Prefertur amicus antiquus amico novo. Quia de novo non debemus sic considere quemadmodum de antiquo, unde ait Sapiens : "Non derelinquas amicum antiquum, non enim erit amicus novus simile illi. Vinum enim novum amicus novus", Sir IX.»

30. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, IX, lectio quartodecima, f. 16ra-rb : « Christus enim vidit dicens "mittentes munera sua magna in gozophilarium domini et quamdam viduam pauperculam, mittentem era minuta duo". Et ait "circunstantibus vere dico vobis quia vidua hec plus quam omnes misit", Lc 21. Non quantitate muneris sed maioritate affectionis.»

31. GERALDUS ODONIS, *Expositio*, IX, lectio sexta, f. 21rb : « Secundo quia ita dicit Deus : "In qua mensura mensi fueritis eadem remetietis vobis".»

de lignes par page maximal, l'écriture petite et serrée, les abréviations fortes, la mise en pages compacte, les manuscrits de petite et moyenne dimension. L'ensemble atteste un souci de densité et de rapidité.

Les manuscrits contenant des commentaires d'Aristote ne restituent qu'exceptionnellement le texte de base d'Aristote – à la différence des incunables – ce qui laisse supposer que le maître et les étudiants avaient sous les yeux l'*auctoritas* commentée. Les passages explicités sont ainsi évoqués par les premiers mots du texte. Le principe de la lemmatisation est de suivre l'ordre du texte commenté et de se laisser guider par lui. Pour que soit bien repéré quel est le passage commenté, le copiste opère un contraste d'écriture (capitale, gros modules, calame plus épais, soulignement parfois) qui attire l'œil dans la page et lui permet de repérer les articulations internes du texte. Le lemme, mot ou groupe de mots, fonctionne comme un point de repère qui renvoie au passage commenté. Les citations lemmatisées sont souvent abrégées et suivies d'un «etc.». Le texte d'ensemble est ainsi fragmenté, atomisé, découpé, et un littéralisme presque mot à mot caractérise cette exégèse morcelée. Chaque unité explicative est précédée d'un lemme, sorte d'*incipit* intra-textuel. Dans la pratique, les principaux lemmes deviennent les titres des parties commentées et des grandes articulations du texte, avant que n'apparaisse la numérotation de l'époque moderne.

Pour les commentaires sous forme de questions, génétiquement issus des commentaires linéaires et historiquement postérieurs, le principe de modules plus gros est appliqué aux articulations de la *Quaestio* elle-même. Ainsi l'œil circule dans la page grâce aux *Consequenter queritur, Arguitur, In oppositum, Respondeo, Ad rationes*, etc, qui annoncent les questions et aident à se repérer dans leur tripartition (arguments préliminaires, solution, réponse aux arguments préliminaires). Ce qui détermine la mise en pages, c'est bien le souci de faciliter la lisibilité du commentaire et de contribuer, par la lemmatisation, à l'articulation logique dans la pensée.

Révélatrice, la mise en pages d'un commentaire d'Aristote sur l'*Éthique,* dévoile le modèle qui la meut, celui du commentaire biblique: même lemmatisation, même alternance entre le texte de l'autorité et le commentaire, même texture serrée, mêmes annotations marginales, même division des *quaestiones*, etc. Pour les manuscrits d'Aristote en France et en Angleterre au XIIIe siècle, Patricia Stirnemann a montré que le texte d'Aristote était traité comme le texte biblique[32]. De même, pour les commentaires d'Aristote et leur mise en pages, le dialogue entre l'*auctoritas* et son commentaire fonctionne de façon équivalente pour la Bible et pour Aristote: l'*auctoritas* d'Aristote est analogiquement pensée sur le modèle de

32. P. STIRNEMANN, «La mise en pages des manuscrits philosophiques d'Aristote au XIIIe siècle: un survol», Séminaire de l'IRHT sur *Les manuscrits philosophiques* (séance du 17 janvier 2002).

l'*auctoritas* biblique, c'est-à-dire selon un rapport de sacralité entre le texte commenté et son commentaire. En somme, par la description sérielle des manuscrits sur les commentaires de l'*Éthique*, la mise en pages traduit la sacralisation d'Aristote à cette période, considéré comme la « bible » de la philosophie chez les *artistae*.

Les formes de l'exégèse aristotélicienne

Comme l'écrit Gilbert Dahan, l'étude formelle, plus qu'une description statique, devrait permettre de faire pénétrer dans le processus herméneutique[33]. Il existe des formes simples et des formes complexes dans l'exégèse médiévale. Comme pour la Bible, les micro-structures ou formes simples sont au cœur des commentaires d'Aristote : la glose, la *nota*, la *distinctio*, les concordances[34].

La glose, « atome » exégétique s'il en est, est très présente dans les commentaires d'Aristote, notamment les commentaires linéaires[35]. Le mot à commenter est suivi d'un *idest*, d'un *scilicet*, d'un *seu* ou d'un *vel*. La glose fonctionne par synonymie ou par périphrase brève, la brièveté restant la marque de la glose. Souvent, le mot à commenter est un terme grec, une étymologie ou bien un terme philosophique technique, spécifiquement aristotélicien. Ainsi, les gloses sont plutôt lexicographiques ou philosophiques, telles les *notulae* de Robert Grosseteste sur l'*Éthique à Nicomaque* qui accompagnent la circulation des traductions en Occident à partir de 1246-1247 et sont reprises par de nombreux commentateurs universitaires. Il y a donc peu de gloses historiques, littéraires, spirituelles ou tropologiques. À titre d'exemple, on repère les gloses lexicographiques suivantes : *Philanthropos id est amatores hominum, philophilos id est amatores amicorum, superhabundancia seu superexcellenciam, askesis id est exercitacio*... Quelques manuscrits offrent une mise en pages sur le modèle de la *Glossa ordinaria* : le texte d'Aristote est intégralement recopié en modules épais et des gloses interlinéaires viennent l'éclairer, au moins dans les premiers folios. Suit un commentaire linéaire. L'exemple de l'*Expositio cum textu eiusdem abbreviato*[36] d'Arthur Parisiensis est le plus probant. Le ms Krakow BJ 642 (de 1426) contient l'*Expositio* d'Arthurinus Parisiensis avec le texte d'Aristote en gros modules agrémentés de quelques annotations, entre

33. G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999, p. 121.

34. Pour l'approche des formes de l'exégèse, nous suivons les travaux de Gilbert Dahan, notamment *L'Exégèse chrétienne de la Bible*...

35. *Ibid.*, p. 123.

36. ARTHURINUS PARISIENSIS, *Expositio I-X librorum Ethicae Aristotelis cum textu eiusdem abbreviato*, ms Krakow, BJ 642 (1426), f. 108ra-141vb.

les lignes, dans les premiers folios seulement[37]. Le texte de base est écrit par morceaux; l'alternance graphique entre le commentaire explicatif et le passage expliqué soulage l'œil et facilite le rythme de lecture. La mise en pages y est ainsi très différente d'un commentaire continu sans texte de base. Cette mise en pages, rappelle le principe des bibles glosées et annonce déjà les mises en page des incunables. Plus fréquemment, les annotations marginales parsèment les manuscrits.

Les *dubia* et les *nota* forment souvent un paragraphe voire plusieurs, au sein des commentaires, linéaires ou questionnés. Ils sont annoncés par *Notandum* ou *Dubitatur*. Excursus par rapport au lemme commenté, la *nota* peut développer une petite difficulté ou envisager un autre registre interprétatif comme le faisaient les notes spirituelles pour l'exégèse biblique. Les *distinctiones*, régulièrement présentes dans les commentaires, permettent souvent de résoudre la question initiale en envisageant une différenciation terminologique de plans. Les concordances et les accumulations d'exégèse sont peut-être moins présentes que dans les commentaires bibliques.

Quant aux formes complexes, elles se répartissent essentiellement en deux types: le commentaire linéaire et le commentaire sous formes de *quaestiones*[38]. Les commentaires linéaires ont plusieurs appellations: *Expositio, Lectura, Sententia, Commenta*... Le ms Praha, UK, 1941 (X-F-15) qui contient la *Lectura supra libros Ethicorum* de Matthias de Legnicz est daté de 1386. Maître ès arts à l'Université de Prague depuis 1379, Matthias de Legnicz construit son commentaire littéral à partir de celui de saint Thomas dont il dispose incontestablement. Le commentaire est divisé en chapitres (*capitula*) à l'intérieur de chaque livre, puis en lemmes à l'intérieur de chaque chapitre. Tous les lemmes sont soulignés mais l'on distingue les en-têtes de livres dont les lemmes sont en gros modules, les grands lemmes précédés d'un pied de mouche pour chaque chapitre, et les lemmes pour chaque paragraphe qui sont simplement soulignés. L'auteur commence chaque unité explicative par une très courte *divisio textus* qui annonce la signification globale du passage, les articulations logiques du texte et le plan du commentaire, grâce encore au repérage lemmatique[39]. Chez Matthias de Legnicz, les paragraphes lemmatisés sont brefs, concis, et vont à l'essentiel, plus ramassés que chez Thomas. Quelques *notandae* viennent ponctuer le développement linéaire de l'ensemble. Tout atteste ici la visée pédagogique et la rigueur synthétique qu'exige un cours professé devant un public d'étudiants. Les commentaires linéaires contiennent presque toujours une

37. Seuls les premiers folios du livre VIII comportent des gloses interlinéaires sur le texte d'Aristote: du f. 108ra au f. 114 ra.

38. Voir, sur ce point, l'ensemble des travaux d'O. WEIJERS, notamment «La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations», dans *Il commento filosofico nell'occidente latino (sec. XIII-XV)*, G. FIORAVANTI *et al.* éd., Turnhout, 2002, p. 17-41.

39. Voir G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne*..., *op. cit.*, p. 271-275.

divisio textus qui facilite et la lecture et la mémorisation. Comme l'a montré Rosa M. Rossi pour les textes bibliques, la *divisio textus* thomasienne est déjà une technique d'interprétation[40]. Dans le commentaire sur l'*Éthique*, la *divisio textus* est scandée par des formules stéréotypées bien reconnaissables : *Postquam Philosophus ostendit..., hic distinguit; primo distinguit... secundo ostendit...; circa primum duo facit... primo... secundo.*

Les commentaires sous forme de *quaestiones* se multiplient au fil des siècles au point qu'ils deviennent la forme obligée et stéréotypée de tout commentaire d'Aristote. Chaque question déploie une grande série d'arguments préliminaires, en moyenne cinq à six, pouvant monter facilement jusqu'à huit ou neuf. Ces arguments préliminaires se partagent en faveur de la thèse posée et contre elle (*in oppositum, in contrarium, praeterea...*). La solution est solennellement amorcée par le *Dicendum quod.* Enfin, la réfutation aux arguments préliminaires répond symétriquement au nombre d'objections du début. À la fin d'une série de plusieurs questions très développées arrive enfin la phase d'*expositio* où l'auteur explique la lettre du texte, lemme par lemme, à l'aide de fréquents *id est* ou *scilicet*. Au terme de cette *expositio*, la *lectio* est terminée. Au XIVe siècle, dans les commentaires, la question devient de plus en plus complexe et notamment la *determinatio* centrale qui se subdivise en plusieurs éléments : distinction terminologique, comparaison, précisions conceptuelles, etc. La *determinatio* présente un aspect de plus en plus technique. La question est l'unique division pour chaque livre, mais elle est très structurée et dense. Divisions et subdivisions s'enchaînent, définitions et *distinctiones* se succèdent là où aucune césure typographique ne vient soutenir les articulations logiques. Les *item* ponctuent la solution comme des litanies argumentatives, rythme repris dans la réfutation finale aux arguments préliminaires (*Ad primam, ad secundam, ad terciam...*) pouvant aller jusqu'à sept ou huit. Les questions sont presque systématiquement suivies de *Dubitatio* et de *nota*, question dans la question.

Les mécanismes de l'exégèse aristotélicienne

Aristote est une auctoritas

Inspirée de l'exégèse biblique, l'exégèse d'Aristote au Moyen Âge fonctionne à partir de trois présupposés que les commentateurs aristotéliciens ont de plus en plus définis comme des présupposés propres à leur exégèse aristotélicienne. Aristote est une *auctoritas* c'est-à-dire qu'il détient une charge sacrée. Pour les commentateurs, Aristote ne se confond pas avec la

40. R.M. Rossi, « La "divisio textus" nei commenti scritturistici di S. Tommaso d'Aquino : un procedimento solo esegetico ? », *Angelicum*, 71 (1994), p. 537-548 (p. 542).

vérité. Aristote ne donne pas non plus la vérité. L'*auctoritas*, en effet, lorsqu'elle suscite un commentaire, opère plutôt en donnant à penser. L'expression ne renvoie pas à une simple idée de prestige ou d'influence. Quand on dit qu'une autorité donne à penser, il faut comprendre qu'elle possède en elle une puissance d'engendrement de la pensée, une puissance donatrice de pensée en ce qu'elle rend possible la production de discours *sur* elle et *hors* d'elle. L'autorité ouvre la possibilité d'autres discours qu'elle-même. Le propre de l'*auctoritas* est de susciter et d'ébranler des productions discursives, parfois infinies, à certains moments opposées, toujours différentes. L'*auctoritas* fonctionne comme une condition de possibilité pour la pensée. L'*auctoritas* médiévale pourrait bien ressembler à ces « instaurateurs de discursivité » dont parle Michel Foucault, lesquels « instaurent » la possibilité d'autres discours, c'est-à-dire rendent possibles des énoncés au-delà de leur texte : « Ils ouvrent l'espace pour autre chose qu'eux et qui pourtant appartient à ce qu'ils ont fondé[41]. » Or cette essence, cette fonction, l'*auctoritas* ne peut la déployer que face à une certaine attitude que les médiévistes ont depuis longtemps appelée l'« attitude révérentielle » envers les textes (*exponere reverenter*)[42]. Ce qu'une étude sur le commentaire de l'*Éthique* d'Aristote permet de mettre au jour, ce sont les ressorts fondamentaux de cette attitude. Le comportement intellectuel des commentateurs ne serait pas tant « révérentiel » que « créditeur » : le propre des commentateurs réside dans une certaine appréhension confiante du texte premier. La lecture médiévale de l'*auctoritas* dans les commentaires est un certain mode de lecture qui fait crédit au texte, qui lui donne une créance, une considération, un poids, une *gravitas*. La production médiévale du savoir, dans les commentaires sur l'*Éthique*, s'engage donc *à partir* et *à cause* d'un texte à qui l'on fait confiance, que l'on considère comme une garantie, à qui l'on prête d'être valide, *authentique*, véridique.

Le corpus aristotélicien est un corpus fermé : la circularité herméneutique

Gilbert Dahan écrit : « La Bible s'explique par elle-même ; une exégèse interne, différente sans doute de la *sola Scriptura* luthérienne, considère les textes canoniques comme un tout dont les différentes parties s'éclairent réciproquement. [...] Il s'agit d'une démarche à la fois philologique et herméneutique, qui exploite tous les cas d'intertextualité et fait constamment

41. M. FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63/3 (1969), p. 73-104 [repris dans ID., *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Paris, 2001, p. 817-849 (p. 833)].

42. Sur l'expression *exponere reverenter*, voir M.-D. CHENU, « "Maître" Thomas est-il une autorité ? Note sur deux lieux théologiques au XIIe siècle : les *auctoritates* et les *magistralia* », *Revue thomiste* 30 (1925), p. 187-194 (p. 187) et ID., *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957, chapitre XVI : « Authentica et magistralia », p. 361.

appel à la mémoire[43].» «L'Écriture s'explique par l'Écriture[44].» Gilbert Dahan parle d'«exégèse interne» ou d'«exégèse par concordance»[45]. Chez les grands commentateurs aristotéliciens, on retrouve ce principe d'exégèse interne. Chez Albert le Grand, la démarche est très claire: il s'agit de commenter Aristote par Aristote. Lorsqu'il commente pour la première fois un texte d'Aristote, il s'appuie sur l'ensemble des autres œuvres du Stagirite qu'il connaît déjà pour assimiler la nouvelle[46].

En Occident latin, Albert est le premier à commenter l'*Éthique* en son entier. C'est dire que la démarche exégétique du dominicain ne prend appui sur aucun antécédent latin et inaugure le genre. Outre quelques *auctoritates* de convenance qu'il introduit non sans conformisme dans ses arguments préliminaires, Albert choisit, pour commenter l'*Éthique*, de s'appuyer sur les parties de l'œuvre aristotélicienne qu'il connaît déjà. Il s'emploie à comprendre Aristote par Aristote lui-même, selon des mœurs exégétiques typiquement bibliques. L'ampleur de son érudition lui permet de se mouvoir au sein des œuvres du Stagirite et d'établir les liens d'un domaine disciplinaire à l'autre. C'est ainsi qu'il recourt souvent au *De anima* notamment au moment de commenter l'amitié dans l'âme d'un sujet, ses combats, l'opposition de ses facultés, etc. Il cite non moins souvent la *Métaphysique* mais aussi le *De Caelo* et la *Physique*. Commenter l'*amicitia* aristotélicienne, c'est pour lui envisager le mouvement des sphères et l'attraction stellaire dans laquelle les astres inférieurs sont mus par les supérieurs; l'ordre cosmique y éclaire l'ordre social. On parle de «cercle herméneutique» ou de «circularité herméneutique», syntagme que

43. G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne*..., p. 62.

44. *Ibid.*, p. 63. Ailleurs, G. Dahan explicite: «L'explication de l'Écriture par l'Écriture, c'est-à-dire la citation de versets tirés d'autres passages de la Bible pour éclairer le verset étudié, est, sous une forme simple ou complexe, une démarche commune aux juifs et aux chrétiens», dans G. DAHAN, «Les commentaires bibliques dans le monde chrétien», dans *Les Méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, C. SIRAT, S. KLEIN-BRASLAVY, O. WEIJERS éd., Paris, 2003, p. 259-280.

45. *Ibid.*, p. 64.

46. À titre d'exemple, ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*..., VIII, I, 693, p. 593, l. 27-50: «Sicut dicit commentator Aspasius, qui hunc librum commentat, necessarium ad vitam dicitur dupliciter: aut sine quo non potest esse vita, et hoc est necessarium ad esse, et sic non est necessaria amicitia. Aut sine quo nullus eligit vivere, et hoc est necessarium ad bene esse; et sic amicitia est necessaria et ad bene operandum in vita activa et ad bene intelligendum in vita contemplativa, quia quamvis contemplativus possit esse solitarius quantum ad habitationem, oportet tamen, ut amicos habeat et socios, cum quibus veritatem inquirat, alias non potest perfecte veritatem intelligere et sic non erit felix; unde etiam in principio II *Metaphysicae* agit gratias Aristoteles praecedentibus dicens, quod multum iuverunt nos ad sciendam veritatem illi qui praecesserunt, et in I *Caeli et mundi* dicit quod veritatem de natura caeli hereditaverunt illi qui fuerunt in coniunctionibus suis ad invicem non semel neque bis, sed multotiens; et quod sic est necessarium, est simpliciter necessarium quantum ad ethicum, quia ethicus non considerat vitam, secundum quod est simpliciter vivere, sed secundum quod est bene vivere.»

Luca Bianchi définit comme «la conscience des implications réciproques existant entre la compréhension de chacun des passages et la compréhension de l'ensemble de l'œuvre d'un auteur[47]».

Par delà l'envergure de son érudition, Albert commente Aristote en suivant très rigoureusement les structures analytiques aristotéliciennes. La tripartition de l'amitié en trois espèces – amitié utile, amitié délectable, amitié vertueuse – commande l'ensemble des analyses et des questionnements. La grille est opératoire. Bien plus, les célèbres binômes aristotéliciens sont systématiquement requis pour valider une démonstration ou une argumentation. Le couple acte-puissance sert au traitement de l'amitié entre personnes inégales: le donateur est en acte, le récipiendaire en puissance. De même, l'amitié qui ne s'actualise pas par des signes extérieurs ou par une réciprocité de bon aloi, n'est pas amitié. L'amitié en puissance n'est pas amitié. Les autres binômes majeurs sont requis tels cause-effet, vertu-passion, théorétique-pratique. De même, la fréquence de termes philosophiquement très techniques, comme *ratio*, *principium*, *similitudo, analogia,* dit assez la rigueur d'analyse du maître colonais. Le commentaire sur l'*Éthique* d'Albert est un acte herméneutique dont la circularité s'avère une authentique méthode d'investigation.

Le corpus aristotélicien est un corpus vivant

En tant qu'*auctoritas* et qu'«instaurateur de discursivité», le texte aristotélicien suscite une infinité d'exégèses et de commentaires. Gilbert Dahan écrit: «La Bible est un texte qui vit et se trouve constamment enrichi par les lectures qui en sont faites[48].» C'est «l'interprétation infinie[49]». Appliquée au *corpus aristotelicum*, l'assertion fait sens. L'histoire des commentaires d'une seule œuvre aristotélicienne permet de mesurer sur le long terme, les mutations interprétatives, les dérives de sens, les filiations doctrinales et les réemplois exégétiques. Au cours des siècles s'installent de grandes *auctoritates* commentatrices, telles que Thomas d'Aquin, Jean Buridan ou Jean Versor. Le matériau aristotélicien est ainsi assimilé, acculturé, digéré sur plusieurs siècles. Il engendre une production de savoir éminemment vivante dont l'historien se doit de retracer les cheminements. De cette accumulation interprétative, les Humanistes des XVe et XVIe siècles s'emploieront à retrouver le message authentique au-delà des traditions commentatrices scolastiques pour atteindre, comme dit Lefèvre d'Etaples,

47. L. BIANCHI, «"Interpréter Aristote par Aristote"...: Parcours de l'herméneutique philosophique à la Renaissance», *Methodos*, 2 (2002), p. 267-288 (p. 279).

48. G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne...*, *op. cit.*, p. 71.

49. M-C. BORI, *L'Interprétation infinie*, Paris, 1991.

50. JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Organon*: «Nunc ergo O iuvenes ex Aristotelico ceu ex

« les eaux très pures de l'œuvre aristotélicienne à leur source[50] ».

Ainsi, l'exégèse aristotélicienne fonctionne sur des ressorts interprétatifs qu'elle emprunte, généalogiquement, à l'exégèse biblique : attitude révérentielle envers l'*auctoritas*, circularité de l'herméneutique, mobilité d'un corpus vivant. Indéniablement, il y a donc une pertinence à confronter les deux exégèses dont l'une dépend chronologiquement et heuristiquement de l'autre.

Pourtant, au terme de l'étude, force est de constater que, s'il y a bien un lien généalogique d'une herméneutique à l'autre, pour autant, l'exégèse d'Aristote tend à s'ériger en discours distinct et autonome, n'envisageant Aristote que pour lui-même. Autrement dit, les outils de l'exégèse biblique sont utilisés pour pénétrer la pensée du Philosophe mais c'est la lettre aristotélicienne qui seule intéresse ses commentateurs et non sa portée allégorique, spirituelle ou tropologique. D'où la différence heuristique décisive entre les deux exégèses : il n'y a pas, en terre aristotélicienne, de distinction des quatre sens de l'écriture, y compris de l'écriture aristotélicienne.

Ce que montre ultimement le rapprochement des deux corpus, outre leur lien généalogique et leur distinction heuristique, c'est l'idéal concordataire qui semble marquer leurs pratiques : les commentateurs médiévaux visent à construire un système concordant qui gomme les contradictions internes ou les apories, et ambitionne leur résolution supérieure par le jeu de la *questio* savamment construite au point que cet idéal d'une harmonie rationnelle et d'une profonde cohérence semble apparaître comme celui de l'herméneutique médiévale dans son ensemble.

Bénédicte Sère, Université de Paris X-Nanterre, UFR Sciences sociales et administration, Département d'histoire, 200 avenue de la République, F-92000 Nanterre cedex

Aristote et la Bible : d'une autorité à l'autre

En parcourant la littérature philosophique des derniers siècles du Moyen Âge, nous posons la question du transfert des pratiques exégétiques aux commentaires scolastiques d'Aristote : y a-t-il un emprunt des méthodes exégétiques de l'*auctoritas* biblique à l'*auctoritas* aristotélicienne ? Sur la base d'un échantillon (les livre VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*), on envisage d'abord la manière dont la matrice biblique investit le champ philosophique,

proprio fonte haurite, delibateque aquas », texte reproduit dans *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Textes*, E.F. Rice éd., New York-Londres, 1972, p. 87 et cité par L. Bianchi, « "Interpréter Aristote par Aristote"... », *op. cit.*, p. 270.

notamment aristotélicien, en repérant la présence des citations scripturaires dans l'arsenal argumentatif des commentaires d'Aristote. Dans un second temps, on essaie de montrer comment les mécanismes de l'exégèse aristotélicienne se lisent à la lumière des techniques exégétiques scripturaires pour y saisir les emprunts et les reprises.

Aristote – *auctoritas* – herméneutique

Medieval Authorities: Aristote and the Bible

A reading of the philosophical literature of the three last centuries of the Middle Ages raises the question of transference of exegetical practices to the Aristotelian scholastic commentaries (especially the *Nicomachean Ethics*). Is there any borrowing of exegetical methods from Biblical *auctoritas* towards Aristotelian *auctoritas*? We will focus our observations on the category of Aristotelian commentaries. First, we will show how the Bible approaches the philosophical domain, and especially Aristotelian philosophy, by locating Scriptural citations of the Bible in the philosophical discussion of the commentators. Then, we will examine how the Aristotelian exegesis is shaped by the technical scriptural exegesis.

Aristotle – authority – hermeneutic

Médiévales 55, automne 2008, p. 93-114

Géraldine VEYSSEYRE et Clara WILLE

LES COMMENTAIRES LATINS ET FRANÇAIS AUX *PROPHETIE MERLINI* DE GEOFFROY DE MONMOUTH

Les *Prophetie Merlini*, composées par Geoffroy de Monmouth vers 1135, sont l'un des rares textes profanes du XIIe siècle qui ait eu le privilège d'être commenté par les docteurs contemporains [1]. Elles constituent le centre de l'*Historia regum Britannie*, dans laquelle est retracée l'histoire du peuple breton : à partir de l'éponyme Brut qui, après la chute de Troie, arrive sur l'île, Geoffroy y égrène une succession ininterrompue de rois bretons en passant par Arthur jusqu'à Cadvalladre, dernier roi breton mort en 689. Merlin, le célèbre prophète autochtone, apparaît au moment crucial où le mauvais roi et usurpateur du trône, Vortegirn, déclenche la guerre civile parmi les Bretons. Merlin profère alors une longue prophétie sur le destin de son peuple qu'il clôt sur une vision apocalyptique.

Dès leur parution, les *Prophetie Merlini* connaissent un succès retentissant et elles sont immédiatement recopiées, glosées, commentées et traduites, avec ou sans l'ensemble de l'*Historia regum Britannie*. Nous possédons encore environ 250 manuscrits de l'*Historia* qui comportent presque tous les *Prophetie* [2] ; s'y ajoutent entre 80 et 100 manuscrits où les vaticinations du prophète, copiées indépendamment de l'*Historia*, prennent la forme d'un *Libellus Merlini* [3]. En outre, les prophéties ont été insérées intégralement dans d'autres chroniques [4] et de très nombreux textes citent des *Prophetie* particulières. Enfin, les prophéties ont été

1. Font aussi exception l'*Architrenius* de Jean de Hauvilla, l'*Anticlaudianus* d'Alanus ab Insulis et l'*Alexandreis* de Gautier de Châtillon, ainsi que quelques autres textes.

2. J.C. CRICK, *The Historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth*, III. *A Summary Catalogue of the Manuscripts*, Cambridge, 1989.

3. C.D. ECKHARDT, « The *Prophetia Merlini* of Geoffrey of Monmouth : Latin Manuscript Copies », *Manuscripta*, 26, 1982, p. 167-176.

4. Par exemple dans MATTHAEI PARISIENSIS, *Chronica Maiora*, H.R. LUARD éd., Londres, 1872, I, p. 198-215 ; un commentaire important y est ajouté.

traduites et commentées en français[5], ce qui sera l'objet de la deuxième partie de cet article.

Par commodité, les éditeurs modernes ont divisé les *Prophetie Merlini* en 74 unités[6], au sein desquelles on distingue deux parties. La première – prophéties 1 à 12 – consiste en des prophéties *ex eventu* qui englobent le temps historique à partir de Merlin, au ve siècle, jusqu'à la publication du *Libellus Merlini* par Geoffroy, en 1135 environ, et elle s'achève sur la mort du grand roi anglo-normand Henri Ier en 1135. La deuxième partie, plus développée – prophéties 13 à 74 –, comporte des prophéties *ante eventum*. Jusqu'à la prophétie 20, où est annoncé le retour au pouvoir des Bretons, elle continue à prédire sous des symboles animaliers une succession de rois normands; mais à partir de la prophétie 21, les règnes des animaux et des monstres se précipitent et les *Prophetie Merlini* se terminent par le bouleversement des astres et la fin des temps[7].

Certes, les prophéties galfrédiennes rappellent les grandes prophéties bibliques de l'Ancien Testament par leur dessein – mettre en garde le peuple pécheur en temps de guerre –; par leur formulation – le *Ve* initial des prophéties funestes, par exemple –; enfin par leur structure bipartite – prophéties *ex eventu*, puis prophéties *ante eventum* – à l'instar des prophéties de Balaam ou de Daniel[8]. Mais leur contenu est séculier, et c'est ainsi qu'une grande partie des commentateurs les ont comprises et interprétées.

Les commentaires latins aux prophéties de Merlin

À ce jour, nous connaissons une vingtaine de commentaires latins, dont plusieurs sont nés dès le XIIe siècle[9]. Pour illustrer les explications suivantes nous avons sélectionné un corpus de six commentaires rédigés entre le XIIe et le XIVe siècle (voir le tableau en annexe).

5. Sur la transmission des *Prophetie Merlini*, voir P. ZUMTHOR, *Merlin le Prophète*, Lausanne, 1943 [Genève, 2000].

6. *The Historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth*, I. *Bern, Burgerbibliothek, ms 568*, N. WRIGHT éd., Cambridge, 1984, § 111-118, p. 73-84, prophéties 1-74 (abrégé en *HRB* par la suite). Pour les traductions des prophéties voir GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, L. MATHEY-MAILLE trad., Paris, 1993 et GOFFREDO DI MONMOUTH, *La Profezia di Merlino*, G. LA PLACA éd. et trad., Genève, 1990.

7. C. WILLE, « Le dossier des commentaires latins des *Prophetie Merlini* », dans R. TRACHSLER *et al.* éd., *« Moult obscures paroles ». Études sur la prophétie médiévale*, Paris, 2007, p. 167-184.

8. *Nb* 24, 3-9; *Dan* 10, 1-11, 39.

9. C.D. ECKHARDT, *The* Prophetia Merlini *of Geoffrey of Monmouth, a Fifteenth Century English Commentary*, Cambridge (Mass.), 1982, p. 1-15.

Deux familles de commentaires

Ces prophéties ont suscité deux types fondamentaux de commentaires. Le premier, que j'appellerai le type « anglais », est historique (n°1 à 5 du tableau). Le plus grand nombre des commentateurs latins n'ont interprété que les prophéties *ex eventu*, les rapprochant des événements passés de l'histoire anglaise. Or puisque, du XIIe au XIVe siècle, on considérait que les prophéties contenaient l'histoire passée et future selon le plan divin [10], les commentateurs ne se sont pas contenté d'interpréter les prophéties qui étaient *ex eventu* pour Geoffroy : ils ont continué à décrypter les animaux des prophéties suivantes en les comprenant comme des représentations des rois anglo-normands antérieurs à leur temps ou contemporains. Ils arrêtent donc l'exégèse à leur propre époque, le plus souvent quelque part entre les « vraies » prophéties *ante eventum* n° 13 et 22. Tous ces commentaires aux interprétations purement historiques sont nés en Angleterre, ce qui semble naturel : les prédictions ayant été proférées par un prophète autochtone, les commentateurs les rapportent à l'histoire et aux rois anglais.

À titre d'exemple, nous avons retenu parmi les commentaires de ce type un texte qui subsiste en plusieurs exemplaires et illustre ainsi le problème compliqué de la tradition de ces textes : on en trouve plusieurs versions dans les manuscrits n° 1 à 5 du tableau. La plus ancienne version du type « anglais » est un commentaire marginal (n°1), qui donne des explications jusqu'à la prophétie 16 et au règne d'Henri II, mais ne nomme aucun de ses fils ; il est donc possible qu'il ait été rédigé au début du règne de ce roi, peu après 1153. Ce commentaire marginal se retrouve dans plusieurs manuscrits dont nous avons choisi un échantillon de cinq représentants (n°1 à 5). La mise en page en est variable. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est qu'aucun de ces commentaires ne s'arrête au même endroit des *Prophetie* : chacun des commentateurs a repris les explications de ses prédécesseurs, puis les a prolongées par les siennes jusqu'à sa propre époque. Ainsi ce commentaire s'arrête-t-il à Henri II dans le manuscrit de Paris (n°1) ; dans les manuscrits de Londres et Cambridge (n° 2 et 3), il continue jusqu'à Henri III, mort en 1272 ; enfin, dans celui de Dublin (n° 5), il se prolonge jusqu'à Edouard II, mort en 1327.

Parmi les commentaires les plus précoces figure également un deuxième type, le commentaire intitulé *Explanatio in Prophetiam Merlini*, qui envisage les prophéties dans le cadre plus vaste de l'histoire du salut chrétien (n° 6). C'est le seul commentaire qui interprète toutes les prophéties, y compris celles qui sont *ante eventum*, jusqu'au Jugement

10. R.W. SOUTHERN, « Aspects of the European tradition of historical writing : 3. History as prophecy », *Transactions of the Royal Historical Society*, 22, 1972, p. 159-180.

dernier[11]. C'est aussi le seul commentaire continental[12]. Contrairement aux commentaires insulaires qui, en général, ne comprennent que quelques pages, il compte 200 feuillets ; il est donc environ vingt fois plus long que le texte original. Son contenu, les derniers événements historiques qu'il mentionne, ainsi que les rares commentaires personnels de son auteur, permettent d'en situer la composition entre 1167 et 1174 ; l'auteur en est probablement un moine de Clairvaux. J'incline à penser qu'il s'agit d'*Alanus Flandrensis, Autissiodorensis episcopus*, originaire de Lille et converti à la vie cistercienne par saint Bernard en 1131. D'abord moine de Clairvaux et premier abbé de Larrivour, Alain est nommé évêque d'Auxerre en 1152 ; en 1167 il se retire à Larrivour, puis à Clairvaux où il meurt en 1185 dans la cellule de son maître[13].

Dans le prologue au commentaire des *Prophetie Merlini*, Alain explique sa méthode herméneutique et justifie son exégèse des paroles de Merlin en s'appuyant sur les commentaires des autorités patristiques relatifs aux personnages prophétiques de l'Ancien Testament :

> Les choses que Merlin dit à propos de la rédemption du monde et de la résurrection des morts, combien elles sont vraies selon les traditions prophétiques, évangéliques et apostoliques, de sorte qu'il ne s'écarte évidemment en rien de la foi orthodoxe chrétienne ; ceci est patent pour tout lecteur[14].

Par conséquent, continue Alain, Merlin est digne d'être mis au même rang que les prophètes vétérotestamentaires :

> [...]. Enfin Job ne fut ni chrétien ni juif, mais certainement païen, et cependant on ne trouvera aucun prophète qui ait prophétisé plus clairement et plus fidèlement la résurrection du Christ et celle de nous tous au dernier jour. [...] Que dirais-je de Balaam, puisque ni Moïse n'a eu honte d'ajouter ses oracles à l'Écriture Sainte, ni les maîtres de l'Église de les expliquer en tant de volumes et de les répéter assidûment dans les églises de Dieu partout dans le monde[15] ?

11. Le manuscrit Paris, BnF, lat. 6233 propose deux niveaux de commentaires. Mais seul le premier, celui des gloses interlinéaires expliquant certaines expressions, s'étend jusqu'à la fin des prophéties : le commentaire marginal qui explique le sens des phrases y est partiel.

12. Évidemment, des prophéties isolées ont très tôt été citées et commentées dans des textes continentaux (voir par exemple P. ZUMTHOR, *Merlin...* ; J.C. CRICK, « Geoffrey of Monmouth, prophecy and history », *Journal of Medieval History*, 18, 1992, p. 357-371 ; etc.) ; mais ces emprunts sont trop partiels pour être considérés comme des commentaires au sens strict du terme.

13. Voir les arguments qui plaident en faveur de cette attribution dans C. WILLE, « Les prophéties de Merlin interprétées par un commentateur du XIIe siècle », *Cahiers de civilisation médiévale* (sous presse). Sur Alain, voir aussi *Compendium Auctorum Latinorum Medii Ævi (500-1500)*, I, 2, M. LAPIDGE *et al.* éd., Florence, 2000, p. 95.

14. Voir la note 15.

15. Paris, BnF, lat. 7481, f. 2v-4r. : « Sed et de mundi reparatione et resurrectione mortuorum, quam uera dixerit iuxta propheticas euangelicasque atque apostolicas traditiones, ita ut in nullo ab ortodoxa fide christiana deuiare uideatur cunctis legentibus patet. [...] Denique Iob nec Christianus

En outre, Alain distingue nettement le passage des prophéties *ex eventu* aux vraies prophéties *ante eventum*. En amont, pour les prophéties *ex eventu*, il a d'abord recours à une clé d'interprétation historique : il continue sur cette voie jusqu'aux événements de 1170 environ et débusque, comme dernières informations historiques, des événements concernant Henri II et ses fils à la prophétie 16. Mais il est le seul commentateur à mener ensuite son exégèse jusqu'à la fin des prophéties. Dans un petit prologue au dernier livre, avant de s'attaquer à l'exégèse de la fin du monde, le théologien Alain regarde ce qui précède et ce qui suit, et répète ce qu'il a déjà souligné à plusieurs reprises, à savoir que pour expliquer les «vraies» prophéties *ante eventum*, il faut changer de méthode et recourir à l'interprétation des différents sens selon l'exégèse scripturaire :

> Pour ce qui concerne les événements qui se réaliseront après notre époque – puisque l'histoire ne prophétise pas le futur, mais raconte le passé, et que c'est une chose que d'être historien, une autre que d'être prophète –, je n'ai pas suivi le fil de l'histoire, mais je me suis appliqué à rechercher le sens des mots de Merlin : selon les tropes du langage prophétique, selon les significations des mots et les figures rhétoriques, et, avant tout, selon la nature et la propriété des choses elles-mêmes, desquelles Merlin tire les analogies, et dont il emprunte les noms pour nommer ceux qu'il ne désigne pas par leurs propres noms, et, de plus, selon le langage précis et la manière de parler qu'il utilise dans toute son œuvre, comme je l'ai constaté grâces à mes investigations industrieuses [...] [16].

Aux XIIIe et XIVe siècles, sur le Continent, ce commentaire a exercé une influence importante sur les prophéties joaquimites [17] et sur Jean de Roquetaillade [18]; mais pour ce qui concerne les *Prophetie Merlini*, aucun autre commentaire de ce type ne verra le jour. La démarche d'Alain, qui recourt pour sa lecture de la prose galfrédienne à des modèles bibliques, est donc singulière, peut-être même audacieuse. C'est en tout cas ce que l'on

nec Iudeus fuit, sed profecto gentilis, et tamen neminem prophetarum apertius fideliusque de Christi et nostra omnium in nouissimo die resurrectione prophetasse reperies. [...] Quid de Balaam loquar, cuius oracula nec Moysem puduit sacre legi attexere, nec magistros ecclesie tantis librorum uoluminibus explanare atque in ecclesiis Dei ubique terrarum assidue frequentare.»

16. F. 163v : «Porro de illis que post nos uentura sunt – quoniam hystorie non futura prophetant, sed que facta sunt narrant, et aliud est hystoricum esse, aliud uatem – hystoriarum seriem secutus non sum, sed iuxta prophetice locutionis tropos et uerborum significationes atque figuras necnon etiam secundum rerum ipsarum naturas et proprietates, a quibus similitudines ducit, et quarum nominibus eos appellat, quos ex propria appellatione non nominat, quodque amplius est, iuxta idioma et modum loquendi, quem eum tenere per totum operis sui contextum sollerti indagatione percepi, dictorum eius intelligentiam inuestigare uacaui [...].»

17. B. McGinn, *Visions of the End*, New York, 1979, p. 180-185 ; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969, p. 57, 93, 521.

18. J.C. Crick, *The Historia...*, III. *A Summary Catalogue...*, *op. cit.*, p. 332.

pourrait déduire du fait qu'au XVIe siècle, l'*Explanatio in Prophetiam Merlini* ait été condamnée par le concile de Trente; ce qui n'empêcha pas les protestants de l'imprimer et de la publier trois fois pendant la première moitié du XVIIe siècle [19].

Une présentation variable dans les manuscrits

La mise en page des commentaires présente deux types principaux: le premier est celui où des gloses interlinéaires expliquent des expressions particulières, alors qu'un commentaire placé dans la marge fournit des scholies portant sur le sens des phrases où ont été soulignés les lemmes commentés (ill. 1) [20]. Cette mise en page est similaire à celle de la *glosa ordinaria*, née plus ou moins à la même époque.

Il existe un deuxième type de mise en page où le contenu du commentaire marginal est séparé de l'original. Il se présente comme commentaire continu où l'explication des phrases suit l'ordre des lemmes de l'original, lemmes qui sont soulignés ou singularisés par une autre convention (ill. 2). Ce type de commentaire est souvent ajouté dans des recueils qui comportent déjà le texte de l'*Historia*, comme par exemple dans les manuscrits de Lincoln et de Dublin (n° 4 et 5) [21].

Le commentaire d'Alain constitue, là aussi, une exception par sa forme accomplie: il comporte un prologue, se voit subdivisé en sept livres et la prophétie y est fondue dans un exposé suivi. Dans le manuscrit Paris, BnF, lat. 7481, les citations des *Prophetie* sont marquées par les «diplés», les marques typiques des citations bibliques dans les manuscrits de commentaires des Pères de l'Église.

La prophétie n°12 dans quelques commentaires latins

Pour effectuer une comparaison représentative, nous avons choisi un segment de la prophétie 12, la dernière des prophéties *ex eventu*, où l'on discerne de claires allusions à des événements historiques précis:

19. Sous le titre de *Prophetia Anglicana, Merlini Ambrosii Britanni* (voir C. WILLE, «Le dossier des commentaires latins... », p. 167 et p. 168, n. 2; voir également M. KAUP, «Merlin, ein politischer Prophet», *Cristianesimo nella Storia*, 20, 1999, p. 545-578, en part. p. 551 et n. 43).

20. J. Hammer a publié le commentaire marginal du ms Paris, BnF, lat. 6233 (J. HAMMER, «A commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth's *Historia regum Britanniæ*, Book 7)», *Speculum*, 10, 1935, p. 3-30), ainsi que ses gloses interlinéaires (ID., «A commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth's *Historia regum Britanniæ*, Book 7, Continuation)», *Speculum*, 15, 1940, p. 413-431).

21. Le commentaire de Lincoln a été publié dans J. HAMMER, «Another commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth's *Historia regum Britanniae*, Book VII)», *Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America*, 1/3, 1943, p. 589-601.

> **[1]** *Catuli leonis in equoreos pisces transformabuntur* **[2]** *et aquila eius super montem Arauium nidificabit*[22]...

Cette prophétie fait allusion aux événements les plus importants du règne d'Henri Ier: Merlin y évoque le naufrage du seul héritier d'Henri Ier et la remise en question de la succession, puis il fait allusion à sa fille, l'impératrice Mathilde, dorénavant seule héritière légitime.

Les commentaires «anglais» relatifs au deuxième segment de cette prophétie – «*et aquila...*» – (Paris, Londres, Cambridge et Dublin) sont très similaires:

> L'aigle de celui-ci, c'est-à-dire sa fille Mathilde, à savoir l'impératrice des Romains. Le mont Aravius se trouve en pays germanique et signifie que la fille du roi fut mariée avec l'empereur des Germains et des Romains. Cette même Mathilde épousa plus tard le comte des Angevins de qui elle eut un fils[23].

Ils portent tous la leçon *Mons Aravius* et y voient une «montagne des régions d'Allemagne», parce que Mathilde, la fille d'Henri Ier, fut mariée avec l'empereur d'Allemagne. Le commentaire de Lincoln (n°4), est différent dans sa forme quoique concordant sur le fond[24]. Quant à Alain, le commentaire «français», il est différent à plusieurs points de vue:

> Et l'aigle de celui-ci fera son nid sur le mont Morianus. Nul ne doute que l'aigle vole plus haut que les autres oiseaux. Par l'aigle du roi Henri, il < Merlin > désigne donc la fille de celui-ci, Mathilde, qui, après avoir épousé Henri, l'empereur des Romains, est elle-même devenue impératrice d'Italie, maîtresse des Romains. Par synecdoque, il désigne par le mont Morianus l'Italie, voulant faire entendre le tout par la partie. Toutefois certains livres n'ont pas *mont Morianus*, mais *mont Avium*, ce qui peut être compris de deux manières différentes selon l'équivoque de son nom. Si on l'appelle *mont Avium,* c'est-à-dire "le mont des oiseaux", le sens sera le suivant: que le mont des oiseaux, c'est-à-dire le mont de Jupiter, qu'on appelle par un autre nom le mont des Alpes – désignant ainsi le tout, c'est-à-dire l'Italie, par la partie –, est beaucoup plus facile à traverser et plus hospitalier pour les oiseaux que pour les hommes, et surtout pour les aigles, qui ont coutume de faire leur nid dans les rochers élevés et inaccessibles, comme le Seigneur le dit à Job. Ceux qui pensent que le mont est nommé *Avius* parce qu'il est *avius* ("sans voie"), dérivé de *via* ("la voie"), l'entendent ainsi: il est nommé *avius*, c'est-à-dire *invius*, non parce qu'il n'y a pas de voie du tout, mais parce que la voie elle-même

22. *HRB*, § 113, p. 76: «Les petits du lion seront transformés en poissons des mers et l'aigle construira son nid sur le mont Aravius».

23. « aquila eius, id est, filia eius Matildis,. s. imperatrix Romanorum. Mons Aravius est in partibus Germaniae et significat quod desponsata est filia regis imperatori Germanorum et Romanorum. Hec eadem Matildis nupsit postea comiti Andegavensium de quo filium concepit.»

24. Lincoln, Cathedral Library, 98, f. 173r.: «aquila eius super montem Arauium nidificabit; a similitudine auium Matildis filia eius nupsit imperatori Germanie et Romanorum» («[...] de même que les oiseaux, Mathilde, sa fille, épousa l'empereur d'Allemagne et de Rome»).



Ill. 1. Ms Paris, BnF, lat. 6233, f. 42r: gloses interlinéaires et scholies marginales.

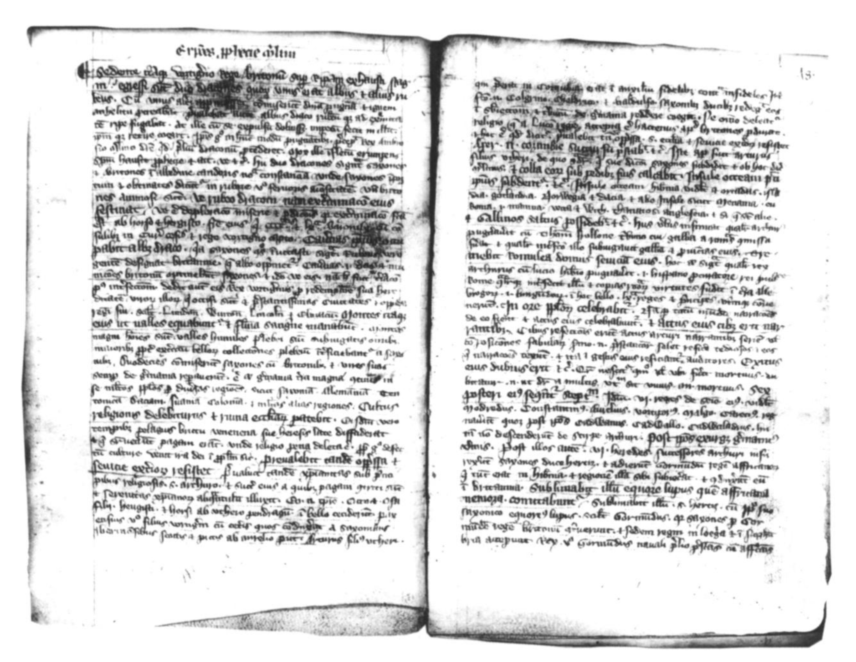
est d'une certaine manière impraticable ("sans voie") [...]. Cette montagne, c'est Hannibal l'Africain qui, le premier de tous les mortels, l'a ouverte par le fer. [...] Celui-ci a donc le premier de tous les hommes, dit-on, ouvert les rochers escarpés des Alpes avec le fer et a fait une voie dans la montagne impénétrable. [...] Mais à quelle fin en sont venues la prouesse d'Hannibal, sa pompe et sa superbe? 'Il est vaincu et lui-même fuit en exil.'[25] [...] Je sais que certains livres écrivent *Mont Aravius*, mont qui se trouve en tout cas en l'île d'Angleterre comme le démontrera Merlin par la suite. Par le mont Aravius est désignée l'île d'Angleterre, sur laquelle Mathilde, pour son fils, a reçu la suprématie par le don de son père [...][26].

Pour le *Mons Aravius* de l'original, Alain présente trois leçons distinctes avec plusieurs possibilités d'interprétation à différents niveaux de sens. Il dit d'ailleurs clairement qu'il a sous les yeux un ou plusieurs commentaires où il glane ses informations – ce qui signifie qu'en 1170 différents commentaires aux prophéties avaient déjà circulé sur le Continent. D'abord, Alain dit que l'aigle, l'oiseau qui s'élève le plus haut dans son vol, désigne la fille d'Henri I[er], Mathilde, épouse de l'empereur, et il commente la première leçon (qu'on ne trouve d'ailleurs que chez lui), *mons Morianus*, qui est une synecdoque pour l'Italie. Ensuite, il s'attache à la leçon *mons avium*, reprenant le commentaire de Lincoln, mais donne une autre explication: *mons avium* signifie les Alpes. Ceci l'amène à une exégèse du sens figuré, suscitée par la figure de *l'aigle* et par le verset de Job: «L'aigle, à votre commandement, s'élèvera et fera son nid dans les lieux les plus élevés[27].» Il évoque donc Job, et ainsi le sens mystique, pour l'opposer à Hannibal, figure de l'Antiquité classique, afin d'introduire une longue digression à visée

25. D. JUNII JUVENALIS, *Saturæ*, A.E. HOVSMAN éd., Cambridge, 1938, Sat. X.159-61, p. 94.

26. Paris, BnF, lat. 7481, ff. 58v-59v: «Et aquila eius super montem Morianum nidificabit. Aquilam ceteris auibus altius uolare nemo qui dubitet. Aquilam ergo Henrici regis uocat eius filiam Mattildem, que nupta Henrico Romanorum imperatori, facta est et ipsa imperatrix Italie, domina Romanorum. Sinedochicos enim per montem Morianum designat Italiam, a parte uidelicet totum intelligi uolens. Quidam tamen codices non Morianum montem, sed montem Auium habent, quod duplici modo intelligi potest secundum ipsius nominis equiuocationem. Si enim dicas montem Auium, id est uolucrum, iste erit sensus: montem Auium, id est montem Iouis, qui alio nomine mons Alpium dicitur, quo Italia significatur, a parte scilicet totum, auibus magis quam hominibus peruium et habitabilem esse, et maxime aquilis, que in excelsis et inaccessis rupibus nidificare solent, [...] sicut Dominus loquitur ad Iob. Qui autem montem Auium ab eo, quod est auius, a uia auium dictum existimant, ita intelligunt, ut auius dicatur quasi inuius, non quod omnino uia careat, sed quod ipsa uia quodammodo inuia sit [...]. Hunc montem primus omnium mortalium Hannibal Africanus, [...] ferro aperuit [...]. Hic itaque primus hominum, ut dictum est, prerupta Alpium ferro aperuit atque in inuio uiam fecit [...]. Verum ad quem tandem finem deuenit tanta Hannibalis fortitudo, tanta pompa tantaque superbia? [...] "Vincitur idem, ipse fugit in exilium" [...]. Scio quosdam codices habere montem Arauium, qui utique infra insulam Britannie est sicut Merlinus in consequentibus demonstrabit. Per montem itaque Arauiuum insula regni Britannie significatur, cuius ipsa in filio ex dono patris optinuit principatum.»

27. Iob 39, 27: «aut ad praeceptum tuum elevabitur aquila et in arduis ponet nidum suum.»



Ill. 2. Ms Dublin, TCD 514, f. 79v.

morale : Hannibal fut le premier à accomplir l'exploit de traverser les Alpes et à planter son étendard au centre de Rome, mais inutilement, puisque sa superbe l'a mené à une mort solitaire et atroce. Alain oppose ainsi l'humilité exemplaire de Job – élevée par Dieu – et la superbe d'Hannibal – punie par Dieu. Enfin il connaît, comme tous les autres commentaires, la leçon *mons Aravius* ; mais, contrairement à tous les autres, il situe cette montagne en Angleterre.

Les *Prophetie Merlini* sont donc l'un des rares textes profanes du XII[e] siècle auquel les contemporains aient consacré leurs peines herméneutiques. Ces commentaires soulignent l'impact politique et historique de ce texte. Deux familles de commentaires se dégagent : la première, née en Angleterre, concerne l'histoire anglaise. La seconde est née en France ; nous en possédons un seul exemple, celui d'Alanus. Celui-ci est le seul à interpréter les prophéties non seulement dans le cadre de l'histoire anglaise, mais encore dans le cadre plus vaste de l'histoire du salut chrétien. Toute cette tradition des commentaires aux *Prophetie Merlini* a un caractère politique marqué et ne s'est continuée qu'en latin, langue des clercs et des hommes de pouvoir.

Les prophéties de Merlin en français

Un corpus limité

Alors que les prophéties de Merlin en latin peuvent circuler indépendamment de l'*Historia regum Britannie*, les prophéties vernaculaires s'inscrivent toujours au sein de leur texte matrice. Quatre traductions françaises de l'*Historia* ont ainsi été recensées[28]: le *Roman de Brut* de Wace (XIIe siècle), en octosyllabes; l'*Estoire de Brutus* (XIIIe siècle), traduction anonyme en prose conservée dans le seul manuscrit Paris, BnF, fr. 17177; les *Croniques contenant les gestes des roys et princes qui regnerent en la Grant Bretaigne*, traduction anonyme rédigée au début du XVe siècle[29]; le *Roman de Brut* de Jehan Wauquelin (mi-XVe siècle), en prose. Les trois *translacions* en prose sont indépendantes les unes des autres; toutefois, les deux traductions anonymes entretiennent des relations plus ou moins suivies avec le travail préalable de Wace[30]. Ces traductions, à côté de l'abondante tradition manuscrite de l'*Historia*, témoignent du succès de ce texte: il a suscité l'intérêt de commanditaires de traductions jusqu'à la fin du Moyen Âge.

La présence, en son sein, des prophéties de Merlin a pu contribuer à la popularité de l'*Historia*; aussi la plupart des traducteurs s'astreignent-ils à transposer en français ces vaticinations alors même que la tâche est ardue. Un seul recule devant cette besogne: Wace, qui s'en tire par une pirouette:

> Dunc dist Merlin les prophecies
> Que vus avez, ço crei, oïes,
> Des reis ki a venir esteient,
> Ki la terre tenir deveient.
> Ne vuil sun livre translater
> Quant jo nel sai interpreter;
> Nule rien dire nen vuldreie
> Que si ne fust cum jo dirreie[31].

28. S'y ajoutent des traductions fragmentaires, incluses au sein de compilations; par exemple la partie arthurienne des *Neuf preux* de Sébastien Mamerot ou l'ouverture du *Roman de Perceforest*.

29. Nous la citons ici d'après le manuscrit Paris, BnF, fr. 2806.

30. Sur la tradition manuscrite de ces textes et sur leurs relations avec Wace, voir G. VEYSSEYRE, *"Translater" Geoffroy de Monmouth: trois traductions en prose française de l'*Historia regum Britannie *(XIIIe-XVe siècle)*, Thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, 2002 (à paraître aux éditions Droz), I, p. 11-12, et V, p. 438.

31. *Wace's « Roman de Brut ». A History of the British. Text and Translation*, I. ARNOLD éd. revue par J. WEISS, J. WEISS trad., Exeter, 2002, p. 190, v. 7535-7542.

Ce faisant, Wace a frustré une part de ses lecteurs. Preuve en est que plusieurs des copistes de son *Roman de Brut* ont comblé cette lacune en insérant, faute de mieux, le texte latin des prophéties[32]. Les trois autres traducteurs, sans doute plus soucieux de satisfaire leurs commanditaires, ont accepté – exercice périlleux – de « mettre en roman » les paroles du devin.

Toutefois, la mise en valeur de ce morceau de bravoure est inégale selon les manuscrits : dans le seul exemplaire subsistant de l'*Estoire des Bretons*, les prophéties de Merlin sont présentées dès l'abord comme incontournables. La rubrique initiale qui annonce la teneur de l'ensemble du texte est éloquente : « Chi commence l'estoire de Brutus, de Belin, Brenes, Mellin (ses prophecies) e du roy Artus[33] ». Parmi les multiples souverains qu'évoque l'*Historia regum Britannie*, le rubricateur n'en a sélectionné que quatre, dont les règnes constituent des temps forts du récit ; Merlin est le seul personnage non royal qui lui ait semblé digne d'être mentionné. Aussi son nom est-il suivi d'une précision légitimant sa présence au sein du titre initial : c'est en tant qu'énonciateur des prophéties que Merlin y est cité. Ainsi, cet extrait saillant est mis sur le même plan que les règnes célèbres qui servent au texte de figures de proue. Le rubricateur du manuscrit BnF, fr. 2806, n'a pas mis en valeur les prophéties d'une manière aussi nette, dès l'orée de cette chronique ; pour autant, dans la rubrique qui ouvre le chapitre intérieur où elles sont traduites, il les qualifie de « merveilleuses et haultes » (f. 39vb). Peut-être cette discrétion est-elle liée au même présupposé que le titre évoqué ci-dessus : la présence des vaticinations au sein de l'*Historia* étant notoire, celles-ci peuvent aussi bien être signalées sobrement que prendre une portée publicitaire. Dans tous les cas, elles apparaissent, au sein de l'ouvrage de Geoffroy, comme un maillon si essentiel que ne pas les traduire mérite d'être justifié ; et que leur présence au sein du texte a pu servir d'appât incitant à faire lire l'ensemble de l'ouvrage.

Cela peut paraître surprenant, au moins pour le lecteur moderne, au vu de l'obscurité de ces prophéties, même une fois transposées en langue vernaculaire. De fait, sans que cette impression de lecture ait alors été dirimante – au contraire, elle apparaissait comme un gage de la crédibilité des prédictions ainsi cryptées –, cette difficulté semble avoir été ressentie dès le Moyen Âge : si une majorité des traductions de ces prophéties sont accompagnées de gloses[34], c'est que leurs auteurs ou certains de leurs lecteurs

32. Parmi les 17 manuscrits subsistants du *Roman de Brut*, on en compte au moins trois qui ont été interpolés afin d'inclure en leur sein les prophéties de Merlin (voir la liste de ces exemplaires dans J. Weiss, « Introduction », dans *Wace's « Roman de Brut »*..., p. xxviii ; pour plus de détails sur ces exemplaires, voir aussi G. Veysseyre, « "Metre en roman" les prophéties de Merlin, voies et détours de l'interprétation dans trois traductions de l'*Historia regum Britannie* », dans *« Moult obscures paroles »*..., p. 107-166, à la p. 110, n. 14).

33. BnF, fr. 17177, f. 82vb.

34. Tel est le cas de l'*Estoire des Bretons* et des *Croniques*...

ont jugé bon, tout comme leurs homologues du domaine latin, de les éclairer de commentaires exégétiques. Ainsi les gloses romanes sont-elles suscitées par une même attitude face aux prophéties de Merlin que leur pendant latin : les prophéties sont lues comme authentiques et délicates à interpréter, et comparables en cela aux écrits classiques ou à la Bible. C'est pourquoi elles stimulent volontiers les exégètes et se chargent ainsi de gloses dans l'*Estoire des Bretons*, voire sont intégrées au sein de commentaires organiques englobants dans les *Croniques*...

Deux questions toutefois se posent pour ces gloses romanes que ne suscitent ni les commentaires de la Vulgate, ni ceux qui accompagnent les prophéties latines : l'auteur de ces gloses est-il le traducteur lui-même, ou un remanieur intervenu *a posteriori* ? Et quel que soit l'auteur de ces gloses, ont-elles été rédigées *ex ingenio* ou bien tirées du ou des manuscrits latins qui ont servi de source au traducteur ?

L'auteur des gloses qui accompagnent la traduction anonyme du XIIIe siècle demeure presque impossible à cerner en raison de la forme de son commentaire : celui-ci, ponctuel et impersonnel dans sa formulation, pourrait fort bien avoir été ajouté dans un second temps par un intervenant autre que le traducteur. L'auteur de ce commentaire est d'autant plus difficile à situer que, loin de gloser les prophéties *ex ingenio*, il reprend à son compte des interprétations répandues parmi les gloses latines, particulièrement insulaires. D'ailleurs, alors que le texte comme la copie de l'*Estoire des Bretons* datent du XIIIe siècle, le commentateur ne décèle dans les prophéties de Geoffroy que l'annonce d'événements antérieurs à 1128[35]. Son exégèse, entièrement tributaire de gloses latines courantes, ne dévoile donc en rien le contexte dans lequel il travailla. Seule certitude, le copiste du manuscrit BnF, fr. 17177 a été sensible au caractère hétérogène des gloses présentes : il a ressenti le besoin de les distinguer du corps de la prophétie et, tout en les inscrivant au sein de la justification, il les a rubriquées, accentuant ainsi le caractère parenthétique que la syntaxe leur conférait déjà. Par leur forme, prophétie et glose sont donc dans ce cas clairement distinctes, sans qu'il soit possible de déterminer si les deux niveaux sont attribuables à deux rédacteurs successifs ou si le traducteur lui-même, ayant fondé son travail sur une *Historia* latine glosée, a mis en roman les commentaires en même temps que le texte.

Dans les *Croniques* [...] *des roys et princes qui regnerent en la Grant Bretaigne*, l'identité du traducteur et du glossateur est plus nette. En effet l'entrelacement syntaxique qui unit traduction et interprétation est étroit. Les deux niveaux y sont si indissociables que l'on ne peut guère imaginer une élaboration en deux temps : si le commentateur s'est fondé sur une traduction

35. La dernière prophétie qu'il commente est la quinzième : il y décèle l'annonce des deux mariages successifs de Mathilde, fille d'Henri Ier Beauclerc, qui épousa Henri V d'Allemagne en 1114 et Geoffroy d'Anjou en 1128.

préalable dont nous aurions perdu tous les exemplaires non glosés, il se l'est tellement appropriée qu'on peut lui concéder au moins le statut de remanieur. Ses sources, en revanche, demeurent obscures : ne connaissant pas les gloses latines insulaires, il scrute le texte de Geoffroy pour y déceler des indices concernant l'issue de la guerre de Cent ans. Du fait qu'il les interprète en puisant avant tout dans sa propre expérience, mais aussi dans des sources livresques assez diffuses, il dévoile quelque peu le contexte dans lequel il travailla : le contenu de ses interprétations révèle qu'il est continental – il déteste les Anglais – et travaille assurément après 1356, sans doute dans le premier quart du XVe siècle[36].

Quels que soient les auteurs et les sources de ces gloses vernaculaires, leurs méthodes méritent d'être confrontées à celles qui se déploient dans les commentaires accompagnant les prophéties de Merlin latines, mais aussi dans d'autres types de gloses, notamment bibliques.

Deux démarches herméneutiques au sein de la prophétie n°12

La vérité cryptée que sont censées receler les prophéties de Merlin relève de domaines fluctuants selon les interprètes. Certains, qui poursuivent la lecture amorcée par Geoffroy lui-même, y voient l'annonce de faits historiques ; d'autres s'efforcent d'en tirer un enseignement moral.

Wace, même s'il omet les prophéties, en ébauche une analyse globale qui suffit à montrer dans quelle direction se projetteraient ses commentaires s'il s'aventurait à en proposer. Merlin y annoncerait en effet : « [l]es reis ki a venir esteient, / Ki la terre tenir deveient[37] ». Faute de se faire lui-même exégète, Wace suggère là une clé de lecture ciblée. Pour lui, ces prophéties concernent la Grande-Bretagne – la formule *la terre*, avec son article défini à valeur de notoriété, est univoque – ; et même, de manière plus restreinte, les seuls titulaires de la royauté anglaise, donc les événements politiques de premier plan. Wace emploie-t-il l'imparfait pour laisser entendre que les événements annoncés par la prophétie se sont déjà accomplis au moment où il écrit ? Il s'agirait d'un mensonge, les prophéties se prolongeant bien au-delà du segment où est évoquée la royauté du XIIe siècle[38]. Cette hypothèse n'en est pas moins vraisemblable : une telle manipulation, difficile à percer à jour en l'absence des prophéties elles-mêmes, était propre à modérer la curiosité de ses lecteurs. Si le domaine de pertinence de ces vaticinations relève déjà, au milieu du XIIe siècle, du futur dans le passé, elles ne sauraient rien apprendre à ses contemporains qu'ils ne sachent déjà. Il n'est pas

36. Sur les indices qui permettent de dater et de localiser ce commentaire, voir G. VEYSSEYRE, « "Metre en roman"... », *op. cit.*, p. 109, n. 10 et p. 155.

37. Voir *supra*, p. 103.

38. Voir *supra*, p. 94.

impossible que la feinte modestie du traducteur[39] recouvre une bonne dose de prudence politique[40]. Mais il y a plus : non content de censurer les propos de Merlin – il en dévoile tout juste assez pour indiquer qu'il souscrit à la lecture historique amorcée par Geoffroy –, Wace semble soucieux de détourner son public d'un extrait qu'il présente comme galvaudé[41] et désormais périmé, au moins dans sa dimension divinatoire. En somme, de prophétiques, ces paroles seraient désormais devenues historiques ; il y avait là de quoi émousser leur pouvoir d'attraction.

Le commentateur anonyme du XIIIe siècle accorde aux prophéties de Merlin la même portée historique que Wace, et il privilégie lui aussi l'histoire bretonne. Mais il ne se contente pas d'une brève allusion à cette clé de lecture : il y a effectivement recours. Toutefois, il semble conscient des difficultés que recèlent les prophéties : renonçant à toute démarche exégétique singulière, il reprend en les traduisant des gloses latines insulaires[42]. L'explication qu'il fournit pour la prophétie n° 12 le montre assez :

> **[1]** [f. 97va] Li chaël dou lyon seront noyé em puison de mer (**Guilliaumes et Richars, li fiex le roy Henri, furent noiéz en mer, si les mengierent li poisson**) **[2]** et s'aigle fera nit sor le mont d'Araine (**c'est sa fille**)[43].

L'identification qui est proposée pour les *chaël dou lyon* – les *catuli leonis* de la prophétie latine – coïncide exactement avec celle de bien des commentaires latins[44]. Autre reprise directe à la tradition savante insulaire : l'élucidation de l'*aigle* (*aquila*) coïncide avec celle de la plupart des commentaires latins, qui s'accordent à y voir une figure de Mathilde, la fille d'Henri Ier Beauclerc[45]. Toutefois, contrairement à ce qui se passe pour ses deux frères noyés, l'auteur du commentaire roman ne précise pas le prénom de la future impératrice. Que peut-on en déduire quant aux sources de ce commentaire vernaculaire ? Qu'il disposait sans doute, à propos de l'*aigle*, d'un commentaire latin plus lapidaire que tous ceux qui ont été sélectionnés par la présente étude – sans doute un commentaire interlinéaire[46]. Comme

39. Voir l'extrait cité p. 103, v. 7538-39.

40. Cette omission de Wace a fait couler beaucoup d'encre et plusieurs critiques, parmi lesquels Jean Blacker, attribuent l'abstention de Wace à sa prudence politique (J. BLACKER, « Where Wace feared to tread : on Merlin's prophecies in the reign of Henri II », *Arthuriana*, 6, 1996, p. 36-52 (p. 44)). Les prophéties contenaient en effet plusieurs formules hostiles aux Normands.

41. Voir l'extrait cité p. 103, v. 7535-37.

42. G. VEYSSEYRE, « "Metre en roman"... », *op. cit.*, p. 151-153.

43. Les portions consignées à l'encre rouge dans le manuscrit BnF, fr. 17177 sont éditées en caractères gras.

44. Voir notamment les commentaires cités *supra*, p. 99.

45. Voir notamment *supra*, p. 99.

46. Il pourrait avoir traduit des gloses analogues à celles que porte le manuscrit Exeter, Cathedral Library, 3514 ; ces gloses sont éditées dans J. HAMMER, « Bref commentaire de la

ces gloses, qu'on devine resserrées, ne lui permettaient guère de nourrir sa volonté pédagogique, pourtant sensible ailleurs, le commentateur vernaculaire s'avère incapable d'expliciter le prénom de cet *aigle* afin de donner à son identification le même degré de précision que pour les lionceaux engloutis. N'ayant lu ni Henri de Huntingdon, ni d'autres historiens traitant de la même période, et connaissant donc mal l'histoire insulaire du XIIe siècle, il est tributaire d'un précédent commentaire latin pour aborder l'histoire bretonne du siècle précédent. D'ailleurs, dès lors qu'il ne dispose plus de telles gloses latines, ses propres gloses se tarissent[47]. Dans tous les cas, s'en tenant à un seul niveau de lecture, il voit dans les prophéties le récit d'événements déjà accomplis de l'histoire anglaise; sa démarche est donc parallèle à celle des exégètes qui, suivant le sens littéral, voient dans le texte biblique une histoire nationale du peuple hébreu[48].

Le commentaire des prophéties tel qu'il figure dans la traduction anonyme du XVe siècle a des sources plus obscures. Paradoxalement, si ce commentaire est si prolixe, c'est qu'il n'est pas fondé sur les gloses latines qui pouvaient guider notre glossateur du XIIIe siècle. Aussi, contraint à innover, l'auteur des *Croniques*... a recours en alternance aux différentes voies d'interprétation qui s'ouvrent à tout exégète, qu'il entreprenne d'expliquer la Bible ou un texte classique[49]. La lecture qu'il fait du début de la prophétie n°12 semble révélatrice de sa méthode:

> **[1]** Et puis dit Merlin: "Et si seront les chas du lion transforméz en maritains poissons." Par les chas, qui sont malignes bestes plaines d'astucies prodittoires, car ilz festient leurs maistres de la queue et leur groussent des dens, sont entendus les flateurs traiteurs, qui tousjours evoquent par blandissemens prodittoires le cuer du lion a mal faire. Si seront muéz en poissons marins, car par leurs vices ilz seront exilliéz de leur païs et devendront excumeurs de mer, c'est a dire larrons de mer. Si seront prins et gettéz en la mer, et la seront devoréz des poissons qui les mengeront[50].

Il ne connaît pas les commentaires insulaires, unanimes en ce point pour déceler l'allusion – prévue par Geoffroy lui-même – au naufrage des

Prophetia Merlini du ms 3514 de la Bibliothèque de la Cathédrale d'Exeter (Geoffrey de Monmouth, *Historia regum Britanniae*, l. 7)», dans *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 111-119 – nous remercions Claire Wille d'avoir attiré notre attention sur ce commentaire.

47. Il se tait définitivement à l'issue de la prophétie n°21.

48. Sur l'analyse historique de la Bible, voir notamment G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XIIe-XIVe siècle)*, Paris, 1999, p. 276-281.

49. Cette démarche polyvalente s'observe ailleurs, notamment dans l'*Ovide moralisé* (S. VIARRE, «Ovide au Moyen Âge», dans *Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*, Paris, 1964, p. 1094-1095, et R. LEVINE, «Exploiting Ovide: Medieval Allegorizations of the Metamorphoses», *Medioevo Romanzo*, 14, 1989, p. 197-213).

50. BnF, fr. 2806, f. 42ra.

enfants royaux. En conséquence, notre glossateur échafaude *ex ingenio* et avec plus ou moins de rigueur des explications enchaînées dont les rapports avec la prophétie initiale sont bien distendus. La traduction de *catuli* par *chat* est ambiguë, voire inexacte; à moins que le mot *chat*, désignant parfois en moyen français un félin de petite taille, ne puisse par ce biais désigner le «petit d'un animal»[51]. Quoi qu'il en soit, c'est du sens le plus courant du terme que part notre commentateur pour avancer une explication morale de ce passage: le chat est bien représenté dans la littérature moralisante, notamment dans les *exempla*, et y est décrit comme un animal diabolique qui, du fait de son puissant instinct, s'avère impossible à dresser. Notre commentateur tire cet animal, imprévisible y compris pour son maître, vers une figure de mauvais conseiller royal, ramenant ainsi *in extremis* dans son explication le personnage du lion, représentant traditionnel de la royauté. Ce faisant, il tire un parti subjectif du portrait ambigu du chat qu'il commençait par citer: d'un animal ambivalent, il tire une figure monolithique. En outre il bascule insensiblement vers une herméneutique plus complexe, qui allie désormais lecture morale et lecture politique de la prophétie. C'est que, contrairement au commentateur du XIIIe siècle, qui n'interprétait que les paroles de Merlin qu'il considérait comme accomplies, son émule du XVe siècle continue de voir dans ce texte des prophéties *ante eventum*. Plutôt que de chercher dans l'histoire passée des manifestations correspondant aux annonces de Merlin, il veut y lire des avertissements pour l'avenir. Ainsi la métamorphose des lionceaux en poissons constitue-t-elle à ses yeux une menace pour les mauvais conseillers de la personne royale: elle préfigurerait à la fois l'exil et la mort qui, d'après Merlin, les guette.

Les méthodes et les objectifs de ce glossateur sont donc originales: faisant abstraction du contexte de la prophétie vernaculaire, qui demeure matériellement inscrite au sein de l'*Historia regum Britannie*, il lui octroie *de facto* une autorité universelle, dans le temps et dans l'espace, puisqu'elle lui semble propre à mettre en garde les acteurs politiques qu'il réprouve dans la France du XVe siècle. Cette perception du texte prophétique comme texte ouvert à une pluralité d'interprétations rappelle une caractéristique essentielle de la Bible médiévale[52]. Toutefois les méthodes exégétiques appliquées aux prophéties par l'auteur des *Croniques*... sont loin d'être aussi rigoureuses que celles de ses homologues écolâtres ou théologiens.

À lire ce commentaire, on pourrait se demander comment Wace a pu renoncer, par prudence, à traduire les vaticinations du devin: outre que leur lettre semble assez obscure pour excuser à l'avance tous les contre sens, elles sont assez touffues pour qu'il soit permis, sans trop attirer l'attention, de les

51. Voir la *Base des lexiques du moyen français* (http://www.atilf.fr/dmf/), consultée en janvier 2008.

52. G. DAHAN, *L'Exégèse...*, *op. cit.*, p. 55-56.

commenter de manière partielle, donc partiale, et partant prudente si le besoin s'en fait sentir ! Mais ce serait oublier que le contexte culturel dans lequel travaillait Wace est bien distinct de celui de son collègue du XVe siècle. Les gloses latines du XIIe siècle sont en effet unanimes sur certains passages de cette prophétie et l'on décèle peut-être là une standardisation des commentaires qui n'est pas sans rappeler la fixation progressive de la glose ordinaire du texte biblique[53]. Or cette « glose ordinaire » des prophéties de Merlin était sans doute assez notoire dans le milieu anglo-normand du XIIe siècle pour que Wace ne puisse songer à s'en affranchir.

Il faut reconnaître toutefois que ce caractère contraignant de certaines lectures historiques est le seul rapprochement précis qui s'impose entre les gloses vernaculaires aux prophéties de Merlin et l'exégèse biblique. Les traits qui les opposent prédominent largement : alors que les gloses bibliques, comme les gloses latines aux prophéties de Merlin, suscitent parfois une mise en page élaborée, nos commentaires aux prophéties vernaculaires sont toujours copiés au sein même d'une justification simple, et ne sont pas même systématiquement démarqués du reste du texte par une encre repérable. C'est que le cadre dans lequel ces commentaires ont été rédigés, tout comme le public auquel ils s'adressaient, divergent de ceux de la *glossa ordinaria* : il ne s'agit pas de textes savants, élaborés dans des écoles et destinés à des usages que le poids des institutions régule de fait. La présentation et le contenu des commentaires vernaculaires aux prophéties de Merlin, de même que leur présence au sein de manuscrits soignés, voire enluminés, pour le BnF, fr. 2806, suggèrent un lectorat tout autre : des laïcs qui, séduits par la réputation des textes arthuriens, souhaitaient en savoir plus sur l'histoire insulaire. On ne s'étonnera pas, en conséquence, que le commentateur anonyme qui est intervenu au XIIIe siècle s'en soit tenu aux gloses simples que lui fournissaient ses sources savantes ; pas plus qu'on ne sera surpris de constater que son successeur du XVe siècle travaille largement *ex ingenio*, ou du moins à partir de lectures diffuses, et qu'il compose des analyses polyvalentes. Il est vraisemblable qu'il tire parti d'une démarche intellectuelle à laquelle il a pu être initié dans un cadre scolaire, et qui lui fournit une grille de questionnement adéquate pour appréhender diverses autorités (la Bible, mais aussi certains classiques antiques) ; mais il s'en affranchit assez pour que ses analyses, accessibles à un lecteur moins savant, instruisent ce dernier dans divers domaines – la morale, l'histoire ou la politique. Sa démarche, en somme, est plus proche de celle du prédicateur que de l'exégète.

53. Sur l'émergence de la glose ordinaire, voir notamment K. FRÖLICH et M.T. GIBSON, « Préface », dans *Biblia Latina cum glossa ordinaria*, Turnhout, 1992, 1, p. V-XXVIII.

Le corpus des commentaires latins et vernaculaires

	Manuscrits	Date du commentaire	Avec (+) / sans (–) *HRB*	*HRB* dans le même recueil	Début du commentaire par rapport aux § de l'*HRB*	Fin / dernier roi ou événement anglais identifié
I. Commentaires latins						
1	Paris, BNF, lat. 6233, XIIIe s., ff. 42r-47r	*C.* 1153-70	+		§109-110 abrégés §111	P n°16 (*quintus*) / Henri II (1153-1189)
2	Londres, BL, Cott. Cl. B vii, XIIIe s., ff. 223v-228v	*C.* 1250-72	–	–	§109-110 introd. et miniature §111	P n°21 (*aper bellicosus*) / Henri III (†1272)
3	Cambridge, CCC, 476, XIVe s., ff. 1-16v	*C.* 1250-72	–	–	§109-110 même introd. et miniature §111	P n°21 (*aper bellicosus*) / Henri III (†1272)
4	Lincoln, Cathedral Library, ms 98, XIIe + XIIIe s., ff. 170r-173r		–	+	§110 §111	P n°12 (*Venedotia rubebit*) / premier mariage de Mathilde (1114)
5	Dublin, Trinity College Library, TCD 514, XIVe s., ff. 79v.-89v.	*C.* 1307-27	–	+ (2e var.)	§111	P n°22 (*hircus*) / Edward II (†1327)
6	Paris, BNF, lat. 7481, XIIe s., ff. 1-185r (Alanus Autissiodorensis, *Explanatio in Prophetiam Merlini*)	*C.* 1167-1174	–	codex indépendant	complet	P n°74 (complet) / Henri II et ses fils
II. Commentaires vernaculaires						
7	Paris, BNF, fr. 17177, XIIIe s., ff. 97ra-99rb	XIIIe s.	+	+	§111	P n°23 / second mariage de Mathilde (1128)
8	Paris, BNF, fr. 2806, XVe s., ff. 39ra-51rc	*C.* 1356-1425	+	+	§111	P n°74 (complet) / aucun roi anglais n'est nommé

Géraldine **Veysseyre**, Université de Paris IV-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F-75005 Paris
Clara **Wille**, Fonds national suisse pour la recherche scientifique, Université de Zurich, Romanisches Seminar, Zürichbergstrasse 8, 8032 Zürich

Les commentaires latins et français aux *Prophetie Merlini* de Geoffroy de Monmouth (XIIe-XVe siècle)

Les prophéties de Merlin que Geoffroy de Monmouth a placées au sein de son *Historia regum Britannie* ont joui dès le XIIe siècle d'une grande autorité. Aussi, phénomène rare pour un texte séculaire, elles ont été rapidement commentées. Il s'agit ici de voir si les méthodes qu'emploient les auteurs de ces commentaires ont partie liée avec l'exégèse biblique.
La présentation matérielle de ces prophéties glosées oppose versions latines et versions françaises : les premières, savantes, sont surtout consignées dans des manuscrits de travail et recourent parfois à une mise en page analogue à celle de la *glossa ordinaria*. Les copies vernaculaires sont plus luxueuses et le commentaire, parfois rubriqué, y est toujours intégré à la justification. L'examen des voies d'interprétation déployées face à la prophétie n°12 confirme d'abord ce partage des commentaires savants, apparentés à l'exégèse biblique, et des commentaires qui relèvent de la vulgarisation. Mais elle permet surtout de faire la part entre une tradition insulaire qui s'en tient à l'élucidation du sens littéral, donc à l'histoire britannique et anglaise, et une tradition continentale, qui va plus loin et se met en quête d'un sens métaphorique, souvent moral.
Au-delà de ces écarts, il reste que l'exégèse biblique ne fournit pas le modèle exclusif de ces commentaires : ils relèvent d'une démarche intellectuelle qui se manifeste face à d'autres textes autorisés, qu'ils soient philosophiques, juridiques ou classiques.

Merlin – prophétie – histoire nationale

Latin and French Commentaries on Merlin's Prophecies (12th-15th Century)

The prophecies of Merlin, which Geoffrey of Monmouth placed at the heart of his *Historia Regum Britannie*, had been highly esteemed ever since he published them around 1135. In fact, soon after their publication they were already commented upon, a rare phenomenon for a secular text. The focus of this paper is to examine whether the methods employed by the authors of the commentaries follow those of biblical exegesis.
In their appearance the Latin and French manuscripts of the Prophecies of Merlin, including their commentaries, differ from each other: the former, which are learned, are found in work manuscripts and sometimes follow a

similar layout as in the *glossa ordinaria*. The vernacular copies, on the other hand, are more luxurious, and the commentary, sometimes marked in red, is always integrated in the text. For example an examination of the methods of interpretation used in prophecy nr. 12 confirms this subdivision of the learned commentary being similar to biblical exegesis and the vernacular commentaries, revealing vulgarization. However, a comparison of the Latin and vernacular texts also allows us to distinguish between the insular tradition, which restricts itself to the literal meaning i.e. the Britannic and English history, and the continental tradition, which goes beyond in quest of metaphorical and often moral signification.

Apart from these differences, it remains to be said that biblical exegesis does not serve as the sole model for these commentaries: interestingly, they reveal an intellectual method which is clearly related to the one used in other authorised texts, be they philosophical, legal or classical.

Merlin – prophecy – national history

Médiévales 55, automne 2008, p. 115-134

Elisabeth LUSSET

DES RELIGIEUX EN QUÊTE DE GRÂCE : LES SUPPLIQUES ADRESSÉES À LA PÉNITENCERIE APOSTOLIQUE PAR DES CLERCS RÉGULIERS VIOLENTS AU XV[e] SIÈCLE*

En avril 1465, les moniales bénédictines de Valleverde, dans le diocèse de Plaisance, adressent une supplique au pape afin de demander l'absolution pour le meurtre de leur abbesse. Elles expliquent qu'après une tentative d'empoisonnement infructueuse, elles ont payé un laïc pour étouffer leur supérieure. Cette affaire, enregistrée dans les registres de suppliques de la Pénitencerie, office pontifical chargé des absolutions, dispenses et licences accordées aux laïcs et aux clercs par le pape, est remarquable à plusieurs égards. D'une part, elle implique des femmes recluses, dont la criminalité est très difficile à saisir dans les archives monastiques ou diocésaines, d'autre part, ces moniales s'attaquent à leur supérieure et réitèrent leur tentative d'homicide [1]. Les archives de la Pénitencerie, longtemps fermées aux chercheurs car considérées comme relevant du secret de la confession, n'ont été rendues accessibles qu'en 1983, à certaines conditions de prudence, lorsqu'il apparut que la documentation de la période antérieure à 1564 était, sauf exception, relative aux cas de for externe [2]. Emil Göller avait initié les recherches sur la Pénitencerie en publiant,

* Article rédigé dans le cadre d'un doctorat en cours portant sur la criminalité dans les communautés conventuelles en Occident médiéval (XII[e]-XV[e] siècle), sous la direction de Mr F. Collard. L'étude prend en compte le monde régulier dans son ensemble (moines, chanoines réguliers et frères mendiants) en raison de l'unification du mode de vie des réguliers à la fin du Moyen Âge. Je remercie Mr W. Müller et Mme K. Salonen pour leur relecture et leurs conseils.

1. *Petunt se ab excommunicationis sententia et homicidii reatu absolvi*. L'absolution consiste ici à libérer les moniales de la sanction canonique d'excommunication mais également à remettre le péché d'homicide. Archivio Segreto Vaticano (désormais abrégé en : ASV), *Penitenzieria apostolica Reg. Matrim. et Div.* 12, f° 67r, éd. dans F. TAMBURINI, *Santi e peccatori, Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milan, 1995, cas n° 17.

2. Le fait que la Pénitencerie apostolique ait refusé de mettre ces sources à disposition du public pendant près de 70 ans, depuis la découverte d'E. Göller en 1913 jusqu'en 1983, est officiellement dû aux craintes qu'elles pussent contenir des éléments relevant du sceau du secret sacramentel (*sigillum confessionis*). En réalité, les registres originaux concernent des cas relatifs à la

en 1913, une étude sur l'organisation administrative de cet office sans avoir eu, pour autant, accès aux registres de suppliques de la Pénitencerie[3]. À partir de 1983, Ludwig Schmugge et plusieurs autres historiens ont étudié, à travers les suppliques, les raisons juridiques poussant de nombreux fidèles à se rendre à Rome pour obtenir des rémissions à leurs infractions au droit canonique. L'importance des laïcs parmi les suppliants a été soulignée grâce à l'étude des dispenses et licences en matière matrimoniale. L'étude des suppliques a également permis, notamment grâce à Kirsi Salonen, d'éclairer les relations entre la papauté et les églises locales au XVe siècle[4].

L'organe de la Pénitencerie a vu le jour dès le dernier tiers du XIIe siècle, mais seuls les registres de la seconde moitié du XVe siècle ont été conservés pour la période médiévale. Le fonds, exceptionnel par sa taille et son contenu, apparaît comme un réceptacle privilégié des affaires criminelles internes au monde conventuel[5]. Les religieux s'adressent à la

sphère judiciaire publique. Sur la question de la distinction entre for interne et externe à la Pénitencerie, voir A. FOSSIER, «La pénitencerie pontificale en Avignon (XIVe siècle) ou la justice des âmes comme style de gouvernement», dans *Les Justices d'Église dans le Midi (XIe-XVe siècle), Cahiers de Fanjeaux*, 42, Toulouse, 2007, p. 199-239, ici p. 208.

3. C'est seulement après avoir publié son ouvrage sur la Pénitencerie en 1913 que E. Göller apprend du cardinal pénitencier que les archives n'ont pas été totalement perdues lorsque Napoléon a transféré tous les documents du Vatican à Paris en 1809. Il vient cependant de quitter Rome pour devenir professeur de droit canonique à l'université de Freiburg et n'aura pas l'occasion de publier de travaux sur ces archives nouvellement découvertes. E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V*, 4 vol. Rome, 1907-1911, E. GÖLLER, «Das alte Archiv der päpstlichen Pönitentiarie», *Römische Quartalschrift*, Supplementband, 20, Rome-Fribourg, 1913, p. 1-19.

4. L. SCHMUGGE dir., *Die Supplienregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius'II*, Tübingen, 1996, P. OSTINELLI, *Penitenzieria Apostolica. Le suppliche alla S.P.A. provenienti dalla diocesi di Como, 1438-1484*, Milan, 2003, M. MAILLARD-LUYPAERT, *Les Suppliques de la Pénitencerie apostolique pour les diocèses de Cambrai, Liège, Thérouranne et Tournai (1410-1411)*, Bruxelles-Rome, 2003, K. SALONEN et C. KRÖTZL dir., *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the «Partes» in the Later Middle Ages*, Rome, 2003, H. MILLET dir., *Suppliques et requêtes, le gouvernement par la grâce en Occident (XIIe-XVe siècle)*, Rome, 2003, A. MEYER dir., *Päpste, Pilger, Pönitentiarie, Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 2004, G. JARITZ dir., *The Long Arm of Papal Authority: Late Medieval Christian Peripheries and Their Communication with the Holy See*, Budapest, 2005, W. MÜLLER, «Violence et droit canonique: les enseignements de la Pénitencerie apostolique (XIIIe-XVIe siècle)», *Revue historique*, 644, 2007, p. 771-796. Les suppliques des diocèses germaniques ont été éditées dans le *Repertorium Poenitentiariae Germanicum, Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches*, L. SCHMUGGE éd., 7 vol., Tübingen, 1996-2005 (désormais abrégé en: RPG). L'édition couvre les pontificats d'Eugène IV à Sixte IV, de 1431 à 1484.

5. On conserve un registre datant de 1409 et de 1438-1439, puis à partir de 1449, un registre par année, avec quelques lacunes. 746 volumes de suppliques ont été conservés pour la période allant du XVe siècle à 1890. K. SALONEN, *The Penitentiary as Well of Grace in the late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448-1527*, Helsinki, 2001. Ces sources

Pénitencerie pour de multiples transgressions telles que l'apostasie, la simonie ou le vol. Une part importante des suppliques concerne les cas de violence exercés par des religieux à l'encontre d'un confrère ou un clerc. En vertu du canon *Si quis suadente*, ces religieux encourent une peine d'excommunication qui ne peut être levée que par le pape[6]. L'étude a été menée à partir du dépouillement des suppliques classées sous les titres *de diversis formis*, produites sous les pontificats de Pie II (1458-1464) et Paul II (1464-1471)[7]. On recense, pour cette période, 245 suppliques adressées par des religieux ayant perpétré des actes de violence et des homicides à l'encontre de clercs réguliers ou séculiers[8]. Les cas d'apostasie ont été pris en compte lorsqu'un crime violent est à l'origine de la fuite du frère. Les religieux s'adressent au pénitencier majeur afin d'être absous des peines prononcées par leur supérieur, leur ordre ou leur évêque, ainsi que des sentences d'excommunication encourues *ipso facto* pour violence envers une personne ecclésiastique. Ils demandent également, lorsqu'ils sont clercs, à être dispensés de l'irrégularité contractée en commettant ce crime, qui les empêche d'exercer leurs fonctions sacerdotales ou d'être promus dans les ordres[9]. La supplique est adressée au pape avec l'indication du nom de baptême, du nom de famille, du grade du religieux, du nom du monastère et du diocèse d'origine. Le suppliant explique ce qu'il a fait, reconnaît sa culpabilité et annonce quel type de grâce il demande. Il ne rédige pas lui-même la requête mais recourt à un procureur

permettent d'avoir connaissance d'affaires internes aux maisons religieuses, non mentionnées dans les sources des échelons inférieurs comme les documents de visite.

6. Concile de Latran II, c. 15 (1139), repris dans *Décret de Gratien*, C. 17.4.29, *Corpus juris canonici*, E. FRIEDBERG éd., Leipzig, 1881, réimp. Clark (New Jersey), 2000, t. I, col. 822 (désormais abrégé en : FRIEDBERG).

7. ASV, *Penitenziera Ap., Reg. Matrim et Div.* 7 à 19. L'enregistrement des suppliques ne devient systématique qu'à partir de Pie II. Les cahiers dans lesquels sont transcrites les copies de suppliques sont reliés au sein d'un volume contenant en théorie tous les types de suppliques pour une année pontificale. K. SALONEN, *op. cit.*, p. 26-28. L'étude ne prend pas en compte les suppliques *de declaratoriis* par lesquelles les suppliants sollicitent la déclaration de leur innocence à propos du crime dont ils sont accusés. Je remercie Mme K. Salonen pour les transcriptions qu'elle m'a fournies concernant les registres de Pie II.

8. Parmi ces 253 suppliques, 99 ont été recensées pour le pontificat de Pie II, ce qui représente 2,7 % du nombre total de suppliques *de diversis* sous ce même pontificat. Pour un décompte des suppliques de la Pénitencerie sous Pie II, voir L. SCHMUGGE dir., *Die Supplikenregister*, *op. cit.*, p. 57 et sq.

9. Lorsqu'un religieux commet un crime, sa correction peut se faire à un niveau local (couvent) ou régional (chapitres provinciaux ou généraux) lorsqu'il dépend d'un ordre. Le supérieur ou le chapitre général examine le cas, statue sur la culpabilité de la personne accusée et prononce une sentence. Voir notamment les sources des chapitres généraux des ordres de Cluny et Cîteaux, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, G. CHARVIN éd., 9 vol., Paris, 1965-1982 (désormais abrégé en : CHARVIN) et *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis, 1116 - 1786*, J. CANIVEZ éd., 8 vol., Louvain, 1933-1941 (désormais abrégé en : CANIVEZ).

rompu aux règles du droit canonique. Les registres ne contiennent pas le texte original des suppliques mais des copies abrégées, dans lesquelles sont consignées les informations nécessaires du point de vue juridique. À la fin de l'entrée, le copiste mentionne la décision de la Pénitencerie avec le nom et le titre de la personne qui a pris la décision (pénitencier majeur, régent). Les formules d'approbation varient selon le type de concession. Ces suppliques ne fournissent donc pas un récit brut des crimes commis. Dans la narration de l'épisode criminel, le suppliant cherche à la fois à présenter les faits avec exactitude et à minimiser sa culpabilité afin d'obtenir la grâce. On cerne donc moins la réalité de la violence que sa perception et sa mise en forme par les institutions pontificales [10].

L'analyse de ces suppliques invite à s'interroger sur les raisons qui poussent les religieux coupables de violence ou d'homicide à recourir à la Pénitencerie. En effet, l'étude de la législation canonique en matière de violence commise par des religieux à l'encontre des personnes ecclésiastiques montre que, dans la seconde moitié du XVe siècle, les religieux ne sont plus astreints à recourir à Rome pour être absous de la sentence d'excommunication. La papauté a, en effet, progressivement délégué ce pouvoir aux supérieurs des maisons religieuses, tout en gardant un droit de réserve sur les excès « difficiles et énormes ». Cependant de nombreux religieux continuent de recourir à l'office pontifical, y compris pour des cas de criminalité « ordinaire ». Quel rôle joue alors la Pénitencerie dans la correction et la grâce de ces criminels réguliers venus de toute l'Europe ? À quels besoins répond-t-elle d'un point de vue procédural ? Il s'agit, en définitive, de mieux saisir le fonctionnement de la justice interne aux communautés conventuelles et les stratégies déployées par les religieux pour obtenir la grâce. L'analyse sera tout d'abord consacrée à l'évolution de la législation canonique en matière de violence commise par des religieux à l'encontre de leurs confrères. Ces dispositions normatives seront ensuite confrontées à l'étude des cas effectivement soumis à la connaissance de la Pénitencerie dans les années 1460-1470. Enfin, à travers l'étude de quelques figures-type de suppliants coupables de violence ou d'homicide, nous tenterons de mieux comprendre les raisons du recours à Rome.

10. À cet égard, les précautions méthodologiques mises en exergue par C. Gauvard pour les lettres de rémission délivrées par la Chancellerie du roi de France à la fin du Moyen Âge peuvent s'appliquer aux suppliques de la Pénitencerie. Comme le montre W. Müller, ces deux types de documents émanent d'une autorité judiciaire suprême, qui les délivre à la requête d'un particulier. L'octroi de la grâce résulte d'un jeu complexe entre souci d'exactitude et atténuation du délit. C. GAUVARD, *« De grace especial ». Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Paris, 1991, chapitre 2 ; W. MÜLLER, *op. cit.*

La violence à l'encontre d'une personne ecclésiastique : un cas réservé au pape ?

Depuis la promulgation du canon *Si quis suadente* au concile de Latran II par Innocent II en 1139, toute atteinte physique à la personne d'un clerc ou d'un religieux est punie d'une peine d'excommunication *latae sententie*. L'excommunication découle *ipso facto* de l'accomplissement de l'acte visé par le canon qui l'interdit. Le pape se réserve l'absolution de ces cas de violence. Aucun évêque ne peut absoudre cette sentence d'excommunication avant d'avoir reçu mandat du pape, devant lequel le coupable est tenu de se présenter pour être jugé[11]. Par la suite, les papes Alexandre III (1159-1181), Clément III (1187-1191) et Célestin III (1191-1198) réduisent la portée du canon, en formulant des exceptions à son application. Les religieux ayant commis une voie de fait en état de légitime défense échappent à l'excommunication. De même, les jeunes religieux ne voient pas leurs actes de violence sanctionnés, *quia eos aetas excusat*[12]. Par ailleurs, Alexandre III autorise les moines et les chanoines réguliers ayant frappé un membre de leur communauté à être corrigés et absous par leur abbé[13]. En 1202, Innocent III étend cette exception aux moniales dans la décrétale *De monialibus*. Si une religieuse frappe une autre religieuse, un convers ou un clerc séculier, elle sera absoute par l'évêque[14]. Ces décisions sont reprises dans la collection de droit canonique du *Liber extra* en 1234. La papauté continue cependant de se réserver la compétence de certains cas de violence. Dans une décrétale adressée au maître et aux frères de l'Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem, Honorius III (1216-1227) prescrit que les moines et chanoines réguliers qui se seront frappés mutuellement ne seront pas envoyés au Siège apostolique mais soumis à la discipline de l'abbé. Si la discrétion de

11. « Si quis suadente diabolo huius sacrilegii uicium incurrerit, quod in clericum uel monachum uiolentas manus iniecerit, anathematis uinculo subiaceat, et nullus episcoporum illum presumat absoluere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui presentetur, et eius mandatum suscipiat. » *Décret de Gratien*, C. 17.4.29, FRIEDBERG, I, col. 822. La réserve est le droit de juridiction dont le supérieur dans la hiérarchie ecclésiastique déclare conserver l'exercice exclusif. Sur le droit de réserve, voir A. FOSSIER, *op. cit.*, p. 210 et sq.

12. Décrétale *Si vero*, *Liber Extra*, X 5.39.3, FRIEDBERG, t. II, col. 890 et X 5.39.1, FRIEDBERG, t. II, col. 889-890. A. LEFEBVRE-TEILLARD, « L'excommunication dans le droit canonique classique (XIIe-XIIIe siècle) », dans J. HOAREAU-DODINAU dir., *La Peine. Discours, pratiques et représentations*, Limoges, 2005, p. 31-44.

13. « Monachi vero et canonici regulares, quocumque modo se in claustro percusserint, non sunt ad apostolicam sedem mittendi, sed secundum providentiam et discretionem sui abbatis disciplinae subdantur », X 5.39.2, FRIEDBERG, t. II, col. 890.

14. « De monialibus tua a nobis fraternitas requisivit, per quem eis sit beneficium absolutionis impendendum, si vel in se invicem vel conversos vel conversas suas, aut clericos etiam, in suis monasteriis servientes, manus iniecerint temere violentas. Super hoc igitur tuae consultationi taliter respondemus, ut auctoritate nostra per episcopum, in cuius dioecesi earum monasteria fuerint, absolvantur », X 5.39.33, FRIEDBERG, t. II, col. 903.

l'abbé ne suffit pas, l'évêque doit lui venir en aide. Cependant si l'excès est «difficile et énorme» (*excessus difficilis et enormis*), le religieux criminel doit se rendre à la curie[15]. Les textes ne précisent cependant pas quels cas de violence ressortissent à la catégorie d'«excès difficile et énorme». Julien Théry a récemment montré qu'à partir du XIIe siècle, dans les lettres pontificales, «l'*enormitas* n'[est] plus synonyme de simple «excès»; elle désign[e] désormais ce qui [est] à la fois contraire aux règles canoniques et extrêmement grave, avec une forte connotation d'immoralité». L'expression «excès énormes» désigne une infraction majeure, souvent des faits de simonie, d'homicide ou d'incontinence et qualifie un crime démesuré mettant en cause la toute puissance de l'Église[16]. Dans le cas de la décrétale d'Honorius III, on pourrait émettre l'hypothèse que l'expression désigne, non plus de simples violences entre confrères, mais des agressions envers des prélats ou des violences provoquant une effusion de sang ou la mutilation d'un membre. Dans tous les cas, l'absence de définition stricte des cas ressortissant à cette catégorie permet à la papauté de se réserver un large spectre d'affaires.

Les dispositions du droit général de l'Église sont relayées par les dispositions particulières prises par les papes à l'égard des ordres exempts. Prenons ainsi l'exemple de l'ordre de Cîteaux, qui se caractérise par son importante production législative. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, Alexandre III confère aux abbés le privilège d'absoudre les moines de l'excommunication encourue pour avoir commis un incendie ou frappé un clerc ou un religieux[17]. Par ce privilège, les moines cisterciens n'ont plus besoin de recourir à Rome. Cependant la délégation de la *potestas absolvendi*

15. «Canonica constitutione cavetur quod monachi et canonici regulares, quocumque modo se in claustro percusserint, non sunt ad apostolicam sedem mittendi, sed secundum discretionem et providentiam sui abbatis disciplinae subdantur. Quodsi abbatis discretio ad eorum correctionem non sufficiat providentia est dioecesani episcopi adhibenda, nisi excessus difficilis fuerit et enormis, propter quem merito ad ecclesiam Romanam sit recursus habendus», X 5.39.50, FRIEDBERG, t. II, col. 910.

16. J. THÉRY, «Enormia. Éléments pour une histoire de la catégorie de «crime énorme» au second Moyen-Âge», *Annuaire EHESS, Comptes-rendus des cours et conférences 2005-2006*, Paris, 2007, p. 535-537.

17. «[...] Si qui cum ad conversionem eius accedunt vel postea professi fuerunt qui per appositione ignis aut pro violenta manuum iniectione in clericum vel aliam religiosam personam vinculo teneantur excommunicationis astricti vel qui excommunicati communicaverint de auctoritate nostra facultatem habeat absolvendi et penitentia iniungendi quam videritis salutarem.» Alexandre III, *Cum sitis*, 7 mars (pas d'indication d'année), *Privilegia ordinis Cisterciensis*, J. de CIREY éd., 1491, f° 8r. Ce privilège est confirmé en 1216 par Honorius III, CANIVEZ, I, 1216, 19. Le chapitre général de 1220 distingue cependant l'absolution du crime et la dispense de l'irrégularité contractée à cette occasion. Il précise que les abbés ne peuvent dispenser les moines de l'irrégularité contractée pour les cas d'homicides et de violence à l'encontre d'un évêque, d'un abbé, d'un clerc séculier et pour les cas de mutilation et d'«effusion de sang énorme». Ces cas reviennent à la compétence du chapitre général. CANIVEZ, I, 1220, 29. Concernant la violence interne au cloître et la législation cistercienne, voir T. FÜSER,

n'est pas entière. Seuls les cas de violence entre moines sont concernés. En 1234, Grégoire IX confirme le privilège d'absoudre les moines et les convers cisterciens de toute excommunication encourue, précise-t-il, en cas de violence commis entre eux (*in seipsos*)[18]. La codification cistercienne de 1237 opère une première synthèse en stipulant que si un moine ou un convers frappe un autre religieux, il doit être excommunié immédiatement jusqu'à ce que l'abbé ou le prieur l'absolve. En revanche, si ce même moine ou convers frappe un abbé, il ne peut être absous que par le pape. Les voies de faits sur un supérieur font partie des cas réservés par la papauté[19]. Par ailleurs, l'ordre cistercien reste tenu de porter les cas graves à la connaissance du pape. En 1255, dans une bulle qui ne concerne pas spécifiquement les cas de violence, Alexandre IV concède aux abbés cisterciens la faculté de lever les sentences d'excommunication et de dispenser les moines de toute irrégularité, sauf s'il s'agit d'un «excès très grave et énorme». Dans ce cas, ils doivent être adressés au Siège apostolique[20]. Le chapitre général de 1255 reprend le texte. Les abbés peuvent absoudre et dispenser leurs sujets dans les cas où ceux-ci ont encouru l'excommunication ou l'irrégularité, pourvu que ces cas ne soient pas tels qu'à cause de leur «énormité», il faille recourir au pape[21].

Mönche im Konflikt, Zum Spannungsfeld vom Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12, bis frühes 14 Jahrhundert), Münster, 2000, p. 123-131.

18. Grégoire IX, *Cum monachos*, 23 janvier 1234, J. de CIREY, *op. cit.*, f° 15v. Le pape confère cette compétence aux abbés mais aussi aux prieurs. Alexandre IV étend, par la suite, cette compétence à tout prêtre à qui l'abbé local aura délégué sa juridiction, *Cum sicut ex parte*, 1er février 1255, J. de CIREY, *op. cit.*, f° 20v.

19. «Qui in monachum vel conversum manus violentas iniecerit, quia ipso facto excommunicatus est, cautius evitetur ab omnibus, donec ab abbate vel priore, si abbas in absentia sua ipsi licentiam absolvendi dederit, absolveatur. Qui autem in abbatem simili modo manus iniecerint, sententie conspiratorum per omnia subiacerunt, et a Summo Pontifice sunt absolvendi, Les Codifications cisterciennes de 1237 et de 1257», B. LUCET éd., Paris, 1977, C VI 11 et D VI 11, p. 277. La codification de 1237 est la troisième codification de l'ordre de Cîteaux. Des collections systématiques de *statuta* avaient déjà été produites en 1202 et 1220. Ces «livres de définitions» opèrent une sélection dans les décisions prises par les chapitres généraux précédents. Ils sont rédigés par les définiteurs, qui reçoivent leur autorité du chapitre général et ont des compétences très larges en matière législative et disciplinaire. L'ordre de Cluny comprend également des définiteurs.

20. «[...] Ut singuli vestrum in conventibus sibi commissis, praedictis fratribus constitutis ibidem absolutione ac dispensatione indigentibus, sive priusquam Ordinem intraverint, sive postea in casibus excesserint memoratis, de consilio discretorum fratrum vestrorum qui litterati sunt et Deum timentes, impertiri valeatis absolutionis beneficium, et dispensare cum eis vobis autoritate praesentium concedimus facultatem, nisi adeo fuerit gravis et enormis excessus, quod merito sint ad Sedem Apostolicam destinandi», Privilège d'Alexandre IV, *Licet ad hoc*, 1er octobre 1255?, dans L. MESCHET, *Privilèges de l'ordre de Cîteaux, recueillis et compilés de l'autorité du chapitre général*, Paris, 1713, p. 43 et *Regesta Pontificum Romanorum*, A. POTTHAST éd., Berlin, 1873-1875, n°16033. Le pape ne précise pas la nature des excès qui requièrent l'absolution pontificale.

21. «[...] Ut abbates cum suis subditis in illis casibus, in quibus excommunicatio seu irregularitas contrahitur, absolvere et dispensare valeat, dummodo tales non sint, ut propter ipsorum enormitatem merito sit ad Sedem apostolicam recurrendum», CANIVEZ, II, 1255, n°1.

L'ensemble de cette législation est synthétisée dans le *Libellus diffinitionum* de 1257. Lorsque les définiteurs exposent le privilège d'Alexandre IV, ils rappellent que la faculté d'absolution et de dispense doit être utilisée avec discernement. Comme il est difficile de savoir à qui, du Siège apostolique ou du chapitre général, le cas est réservé, tout cas douteux doit être discuté lors du chapitre[22]. Dans une autre distinction, les définiteurs reprennent mot pour mot la codification de 1237. Si un religieux cistercien frappe un abbé, il ne peut être absous que par le pape. Ces dispositions ne seront pas modifiées dans les recueils de codification ultérieurs[23]. D'après la législation cistercienne, le pape conserve donc un droit de réserve pour les «excès difficiles et énormes» sans que, pour autant, le contenu de cette catégorie soit précisé. Par ailleurs, les cas de violence à l'encontre d'un supérieur ne peuvent être absous que par le pape.

Cet examen du droit canonique et du droit particulier des ordres religieux permet de voir que tous les cas de violence intra-monastiques ne relèvent pas de la compétence pontificale, du fait des dérogations accordées à l'application du canon *Si quis suadente*. La violence commise entre confrères peut être absoute par les supérieurs religieux. En revanche, l'absolution de l'excommunication encourue pour agression d'un supérieur et pour des cas «énormes et difficiles» reste du ressort de la curie pontificale. Il s'agit à présent de confronter ces dispositions normatives aux cas rencontrés dans les archives des chapitres généraux et de la Pénitencerie afin de mieux cerner à quelle juridiction revient la correction des religieux criminels.

Les cas de violence réservés au pape dans les sources de la pratique

Les registres des chapitres généraux clunisien et cistercien mentionnent des cas de moines impliqués dans des crimes dont l'absolution est réservée au pape. En 1357, Hugo de Tuella, moine clunisien de Bourbon-Lancy (diocèse d'Autun) frappe un confrère, Thomas. Les définiteurs décident que le moine sera

22. «[...] Ut subditos suos in casibus in quibus excommunicationis sententiam et notam irregularitatis incurrerint, absolvere et dispensare valeant cum eisdem, nisi a deo gravis fuerit et enormis excessus, quod merito sint ad sedem apostolicam destinandi. Placet et concedit capitulum generale ut beneficio et gratia supradicta sibi concessa, precedente discretione et maturo consilio utantur. Sed quia difficile est ad plenum scire casus seu excessus pro quibus sit ad sedem apostolicam vel etiam ad capitulum generale recurrendum, districte precipitur eisdem abbatibus ut casus in quibus absolverint vel dispensaverint et causas sue absolutionis et dispensationis, dispensatoribus ordinis, si tamen dicti casus dubitabiles fuerint, in sequenti capituli generali studeant fideliter intimare, ut per ipsum capitulum, si forte in aliquo erratum fuerit, ad correctionis et rectitudinis lineam reducatur», B. LUCET, *op. cit.*, D IV 50, p. 252.

23. C. BOCK, *Les Codifications du droit cistercien*, Westmalle, 1955; B. LUCET, «L'ère des grandes codifications cisterciennes (1202-1350)», *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, Paris, 1965, t. 1, p. 249-262.

cité à comparaître devant le prieur claustral de Cluny afin de recevoir la discipline régulière pour ses excès et qu'il sera transféré dans un autre monastère. Mais «parce que l'excès de cette agression *(verberationis)* apparaît difficile et énorme, Hugo doit être absous par le Siège apostolique[24]». Le chapitre général clunisien se conforme donc aux décisions pontificales et notamment à la décrétale d'Honorius III reprise dans le *Liber extra* en 1234[25]. En 1433, Gumo Andinol, moine clunisien de Contamine (diocèse de Genève) frappe un clerc au visage et le blesse à l'œil. Le clerc perd l'usage de la vue pendant quatre jours. Gumo célèbre la messe dans l'église contre l'avis du sous prieur. Les définiteurs décident que le moine doit recourir au pape afin d'obtenir l'absolution et la dispense pour l'excommunication et l'irrégularité contractées[26]. De même, en 1467, le chapitre général cistercien ordonne à Jean de Steffelstein, moine de Schönau (diocèse de Worms), qui a frappé l'abbé de Morimond, commissaire de l'ordre, de s'en remettre au pape pour l'absolution de son crime[27]. Dans les trois exemples cités, le chapitre se déclare incompétent pour absoudre et décide de recourir à l'autorité suprême de l'Eglise. Ces crimes se caractérisent par leur gravité et leur démesure, en ce qu'ils manifestent une violence exacerbée ou prennent pour cible des supérieurs.

Cependant, dans la plupart des cas de demande d'absolution et de dispense, les chapitres clunisien et cistercien se déclarent compétents. En 1440, Denis de Valle, moine cistercien de Saint-André de Gouffern (diocèse de Bayeux) frappe un profès, Gilles Bernier *usque ad enormem sanguinis effusionem*. Le chapitre déclare que ce cas lui est réservé: il absout le moine et l'autorise à accéder à tous les grades au sein du couvent, y compris à la charge abbatiale[28]. Malgré le sang versé, ce crime, commis entre pairs, reste du ressort de la justice interne à l'ordre. Certains cas attestent de l'importance de la *potestas absolvendi* que le chapitre général cistercien s'octroie. En 1441, un moine, Jean Le Picard agresse l'abbé de Lanvaux (diocèse de Vannes). Le chapitre dispense le moine et autorise son abbé à l'absoudre de la sentence d'excommunication en précisant que l'acte a été perpétré *absque maxima violentia*[29]. Les sources judiciaires internes aux ordres corroborent les observations faites concernant la législation canonique. Les chapitres généraux ont une large compétence en matière de violence perpétrée au sein des maisons religieuses. Certains cas restent cependant du ressort du pape, notamment les cas de violence grave du fait des blessures engendrées ou du fait du statut de la victime. Il s'agit donc de savoir si ces cas réservés sont, en

24. CHARVIN, III, p. 497.
25. *Cf.* note n°15.
26. CHARVIN V, p. 133.
27. CANIVEZ, V, 1467, n°22.
28. *Ibid.*, IV, 1440, n°10.
29. *Ibid.*, IV, 1441, n°30.

particulier, traités par l'office de la Pénitencerie, dont on a vu qu'il enregistrait un certain nombre de suppliques concernant des religieux violents.

Un examen approfondi des suppliques de la Pénitencerie infirme ces hypothèses. Il n'y a pas, semble-t-il, de correspondance entre les cas réservés au pape dans la législation et les cas enregistrés par la Pénitencerie dans les suppliques *de diversis formis*. En effet, ce ne sont pas les suppliants coupables d'atteintes à la personne d'un supérieur ou de crimes «difficiles et énormes» que l'on voit apparaître dans les archives de cet office. Dans les cas de crimes violents, l'effusion de sang n'est ainsi mentionnée que dans 18 % des suppliques étudiées. Dans près de 20 % des cas, les suppliants précisent qu'il a eu coup mais sans effusion de sang. Si l'on observe ensuite le profil des victimes, on constate que les supérieurs des maisons religieuses ne sont victimes que dans 16 % des cas. Les suppliants sont avant tout des religieux s'attaquant aux membres du clergé séculier, cible des attaques dans 28 % des cas et surtout à leurs confrères. Les moines, chanoines et frères représentent 46 % des victimes. Lorsque l'on s'intéresse aux liens entre les coupables et les victimes, on constate que, dans plus de la moitié des cas, des moines, chanoines, frères s'attaquent à leur *socius*. Plus de 55 % des moines s'attaquent à d'autres moines, 64 % des chanoines réguliers à d'autres chanoines et 55 % des frères mendiants s'en prennent à leurs confrères. La Pénitencerie enregistre également des cas d'homicides commis par des religieux. Contrairement à l'*iniectio manuum*, l'absolution d'un homicide n'est pas réservée au pape. Il incombe aux juges ecclésiastiques locaux de décider si un cas mérite ou non de rester sous leur juridiction ordinaire. Cependant lorsque l'agresseur ou la victime apparaissent aux ordres majeurs, le recours à Rome est encouragé[30]. Dans les registres étudiés, seules 10 % des suppliques relatives à une voie de fait concernent des cas d'homicide entre religieux. Les supérieurs ne sont victimes que dans 15 % des cas. La Pénitencerie ne traite donc pas en particulier les cas de violences et d'homicides à l'encontre des supérieurs.

Par ailleurs, ces agressions ne sont jamais qualifiées, dans les suppliques, de crimes «difficiles et énormes». Les suppliants s'attachent à démontrer que leur crime n'appartient pas à cette catégorie. Le 25 avril 1466, Nicolas Dauxe, moine prêtre clunisien d'Abbeville (diocèse d'Amiens) explique qu'il a frappé son prieur, Antoine Mustel, dans l'église mais sans provoquer d'effusion de sang ni commettre d'autre excès «difficile et énorme» (*citra tamen sanguinis effusione in ecclesia eiusdem monasterii iniecit absque tamen alio excessu difficili vel enormi*)[31]. Cette clause participe de la stratégie défensive adoptée par certains suppliants pour obtenir la grâce.

30. Il faut attendre le XVIe siècle pour que l'homicide devienne un cas réservé, W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 776.

31. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 14, f° 184r. Le moine demande l'absolution pour ses excès et la dispense pour son irrégularité.

Les religieux, avec l'aide des procureurs qui rédigent la supplique, informent le récit en fonction de la législation. Il s'agit de prouver que le crime commis est moins grave qu'on pourrait le penser, qu'il rentre dans les exceptions définies par le droit canonique et que, par conséquent, le coupable peut être gracié. Ainsi l'arme du crime est souvent décrite comme un petit couteau servant à couper le pain, afin d'éviter que le religieux ajoute à son crime le délit de port d'arme, proscrit par son état. Le suppliant dit avoir agi pour se défendre (*vim vi repellendo et se defendendo*) ou avoir frappé par inadvertance. La blessure est présentée comme « modique »[32]. Lorsque le suppliant est l'agresseur, il ne minore pas l'importance des blessures infligées mais explique qu'il s'est trompé de victime. En 1464, Philippe Tuonmelni, moine prêtre bénédictin de Saint-Sauveur-de-Redon (diocèse de Rennes), déclare que « croyant frapper un laïc avec une épée, il a frappé par hasard un religieux de l'ordre jusqu'à l'effusion de sang ». Il explique que la victime s'est pleinement rétablie et demande à être absous de l'excommunication et de ses péchés[33]. Le récit du crime vise moins à retranscrire les étapes de l'agression qu'à multiplier les circonstances atténuantes qui diluent la responsabilité pénale du suppliant[34]. La déformation de la réalité ne peut cependant excéder certaines limites. La lettre pontificale n'est délivrée qu'après vérification des informations données par les autorités locales. Ainsi en 1450, Johannes Limborgh, prévôt de l'abbaye bénédictine de Werden (diocèse de Cologne), frappe son familier avec une épée et le blesse à la main gauche, d'une blessure « non mortelle » précise la supplique. Quelques jours plus tard, la victime meurt. Le régent de la Pénitencerie accorde la grâce à condition qu'un médecin ou qu'un expert assure que la blessure n'était pas mortelle (*si iudicio medicorum seu peritorum vulnus letale non fuit*)[35].

Une affaire criminelle, enregistrée dans les archives du chapitre général cistercien et dans celles de la Pénitencerie, permet de mieux comprendre les stratégies déployées par les suppliants. En 1461, les définiteurs cisterciens envoient plusieurs abbés enquêter sur la participation de Luc Dessossuys, moine de la Trappe (diocèse de Sées), au meurtre de l'abbé de Tironneau, un

32. « Quod processit ad sanguinis effusionem licet modicam », ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 7, f° 206v-207r. Je remercie Mme Salonem pour la transcription.

33. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 13, f° 121v-122r.

34. Cette stratégie est d'autant plus nécessaire que le droit canonique multiplie les subtilités pour évaluer au plus près l'imputabilité d'un crime. S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Vatican, 1935, réimpr. 1961 ; L. KÉRY, « *Non enim homines de occultis, sed de manifestis iudicant*. La culpabilité dans le droit pénal de l'Église à l'époque classique », *Revue de Droit Canonique*, 53, 2003, p. 311-336.

35. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 3, f° 89r, RPG II, 133, p. 17. En montrant que la blessure n'est pas mortelle, le suppliant prouve que l'homicide est involontaire. X 5.12.28, FRIEDBERG, t. II, col. 800.

monastère voisin (diocèse du Mans). L'abbé a été aveuglé et son cerveau transpercé[36]. Le crime est décrit de façon détaillée par les définiteurs habituellement très laconiques. Ils soulignent le caractère sacrilège du meurtre. La gravité du crime est confirmée par l'importance de la délégation envoyée pour enquêter sur le crime[37]. Cependant les définiteurs n'évoquent à aucun moment la nécessité de recourir à Rome pour régler l'affaire[38]. L'année suivante, le 20 février 1462, la Pénitencerie enregistre la supplique de Jean Rufi, moine de Tironneau. Il déclare avoir tué son abbé avec d'autres moines (*diabolo instigante una cum quibusdam sociis suis monachis dicti monasterii abbatem suum interfecit*) et avoir fui pour se rendre à la Curie romaine. Il s'agit probablement d'un des complices de Lucas Dessosuys, qui décide de contourner le chapitre général pour obtenir directement l'absolution du Saint Siège[39]. La supplique de Jean Rufi provoque l'intervention de l'évêque du Mans, chargé de vérifier l'exactitude des faits. Le suppliant est absous de la sentence d'excommunication et du crime d'abbaticide (*abbaticidii reatum*) mais ne peut plus exercer dans les ordres sacrés. La comparaison des deux comptes-rendus du crime, dans les archives du chapitre général et dans la supplique, permet de constater que le suppliant se garde d'évoquer la manière sacrilège dont le meurtre a été commis. On pourrait interpréter le silence de Jean Rufi comme une tentative pour minorer l'importance de son crime afin d'obtenir plus facilement la grâce. Il ne faut cependant pas se laisser abuser par la formulation laconique de l'enregistrement. La gravité du crime n'échappe pas à la Pénitencerie. Jean Rufi reste suspendu et ne reçoit pas une absolution pleine et entière, contrairement à la plupart des suppliants, qui obtiennent ce qu'ils demandent[40]. L'analyse des suppliques se doit donc d'être attentive à toutes les clauses mentionnées. Il convient enfin de souligner qu'il s'agit d'un des très rares cas d'abbaticides recensés entre 1458 et 1474.

36. «Oculos sibi eruissent, deinde per quamdam viam oculorum cerebrum terebrassent, et alia pessima et horrenda his similia proferendo nulla prorsus dissimulationem admittentia», CANIVEZ, V, 1461, n°46.

37. Le chapitre envoie cinq abbés. À part l'abbé de Cherlieu, fille de Clairvaux (diocèse de Besançon), les commissaires sont des abbés voisins de l'abbaye de Tironneau: La Trappe, Bonport (diocèse d'Evreux), la Cour-Dieu (diocèse d'Orléans), Vaux-de-Cernay (diocèse de Paris). Sur les commissions envoyées par le chapitre général, J. SAYERS, «English cistercian cases and their delegation in the first half of the thirteenth century», *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 20, Rome, 1964, p. 85-102.

38. Le chapitre général donne aux commissaires l'injonction suivante. «Et si huiusmodi fratrem Lucam in his aut aliis similibus culpabilem aut convictum invenerint, secundum exigentiam, qualitatem et quantitatem causarum puniant et corrigant.» CANIVEZ, V, 1461, n°46.

39. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 10, f° 117r, éd. F. TAMBURINI, *op. cit.*, cas n°9.

40. K. SALONEN, *op. cit.*, p. 87-88.

Au terme de cette analyse, on peut avancer que la Pénitencerie semble destinée à traiter des cas de criminalité «ordinaire» et non des agressions à l'égard des supérieurs ou des cas «difficiles et énormes». Dans la plupart des suppliques *de diversis formis*, la qualification du crime ne donne pas lieu à une narration détaillée[41]. Les formules d'enregistrement sont très succinctes, car il s'agit simplement de garder la mémoire des lettres de grâce concédées par la Pénitencerie. La plupart des suppliants sont des religieux qui ont frappé un confrère dans un accès de colère ou de rage, souvent provoqué par des paroles offensantes. Le 9 mai 1465, Jean Vérard, moine profès bénédictin de Saint-Martin de Sées, explique qu'il a frappé au visage un des frères après que celui-ci l'a injurié[42]. Il semblerait que les cas hors norme, les cas réservés par le pape, pour lesquels les ordres religieux n'ont pas la compétence de dispenser et d'absoudre soient traités par d'autres organes de la Curie, notamment la Chancellerie[43]. Les religieux peuvent également recourir aux légats pontificaux. En 1472, le chapitre général cistercien enregistre l'absolution, par un légat du pape, de Jean Walgemunt, moine d'Aldersbach (diocèse de Passau), du crime d'homicide commis avant son entrée dans les ordres[44]. Le constat selon lequel les suppliques exposent des cas de criminalité ordinaire pose cependant problème. La Pénitencerie présente le paradoxe de conférer des grâces à des religieux qui peuvent déjà les obtenir au sein de leur ordre car ceux-ci ont la compétence pour délivrer des dispenses et des absolutions. Comment expliquer alors que les moines recourent à une procédure coûteuse en temps et en argent alors qu'ils pourraient être absous par les instances judiciaires internes à leur ordre[45]?

41. Comme pour les lettres de rémission accordées par le roi de France au Bas Moyen Âge, l'absolution pontificale est rendue possible par le refus de définir trop précisément le crime. C. GAUVARD, «Le jugement entre norme et pratique: le cas de la France du Nord à la fin du Moyen Âge», dans G. JARITZ dir., *Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Vienne, 1997, p. 27-38.

42. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 12, f° 64v. Le suppliant demande à être absous et dispensé.

43. Concernant le choix fait par les suppliants entre la Chancellerie et la Pénitencerie, P. ZUTSHI, «*Inextricabilis curie labyrinthus*. The Presentation of Petitions to the Pope in the Chancery and the Penitentiary during the Fourteenth and First Half of the Fifteenth Century», dans A. MEYER, *op. cit.*, p. 393-410.

44. CANIVEZ, V, 1472, n°40. D'après une décrétale de Clément III, les légats peuvent absoudre les sentences d'excommunication pour violence envers une personne religieuse, X 5.39.20, FRIEDBERG, t. II, col. 896, R. C. FIGUEIRA, «Papal Reserved Powers and the Limitations on Legatine Authority», dans J. R. SWEENEY et S. CHODORAW dir., *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, 1989, p. 191-211; P. OSTINELLI, «L'offerta della grazia. Dispense e assoluzioni concesse dai vescovi e inviati pontifici in Lombardia nel XV secolo», dans A. MEYER, *op. cit.*, p. 530-549.

45. Les taxes pour les lettres de la Pénitencerie sont toutefois moins élevées que dans les autres offices pontificaux, K. SALONEN, *op. cit.*, p. 84 et W. MÜLLER, «The Price of Papal Pardon, New Fifteenth-Century Evidence», dans A. MEYER, *op. cit.*, p. 457-481.

À quels «besoins judiciaires» la Pénitencerie répond-t-elle? L'analyse des suppliques *de diversis formis* conduit à s'interroger sur le parcours judicaire des religieux délinquants, les recours qui s'offrent à eux et les stratégies qu'ils déploient face à la justice régulière.

Des religieux en quête de grâce

Le recours à la Pénitencerie pour absoudre des cas de violence relevant, en théorie, des supérieurs ou des chapitres généraux invite tout d'abord à s'interroger sur le profil des suppliants. L'exemption joue-t-elle un rôle dans le recours privilégié ou non à cet office pontifical? Les registres *de diversis formis* comptent peu de suppliants cisterciens et clunisiens. Pour la période étudiée, ils représentent 6,7 % et 4,7 % des religieux violents. Les ordres mendiants sont mieux représentés avec, entre autres, 8,3 % de Franciscains. Cependant la majorité des suppliants réguliers sont des chanoines réguliers (17 %)[46] et surtout des Bénédictins (41,9 %)[47]. Au XV[e] siècle, la plupart des religieux ont intégré une structure d'ordre, avec notamment la tenue d'un chapitre général ou provincial et l'exercice de la visite canonique. Cependant, tous ne se caractérisent pas par le même degré de cohésion et de centralisation. Les Cisterciens, les Clunisiens, les ordres mendiants et l'ordre de Prémontré présentent une véritable organisation d'ordre[48]. En revanche, la papauté ne parvient pas à imposer ces structures administratives aux chanoines réguliers indépendants et aux moines bénédictins[49]. La rareté des suppliants cisterciens et clunisiens laisse supposer qu'un grand nombre d'absolutions et de dispenses pour des sentences d'excommunication pour des cas de violence est accordé au sein de l'ordre, conformément à la législation précédemment étudiée. Si l'on examine les registres du chapitre général cistercien entre 1458 et 1474, on décompte 6 cas

46. Ce chiffre englobe les chanoines de Prémontré et les chanoines dits de «l'Ordre de Saint Augustin». L'expression désigne les chanoines réguliers vivant sous la règle de saint Augustin au sein de monastères indépendants, à qui une ébauche d'ordre est imposée par la papauté dans le cadre de la province ecclésiastique. G. LE BRAS et J. GAUDEMET, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. X, Paris, 1971, p. 529.

47. Les archives mentionnent un *ordo sancti Benedicti*. La formule ne fait pas référence à un ordre bénédictin structurel mais à un mode de vie religieuse s'inspirant de la règle de saint Benoît. Seuls certains monastères bénédictins s'organisent en congrégation et forment un ordre religieux.

48. Sur le chapitre général F. CYGLER, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Praëmonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser*, Münster, 2002.

49. Au XIVe siècle, Benoît XII (1334-1342) tente d'uniformiser l'organisation des différents ordres par la bulle *Summi Magistri* (20 juin 1336) pour les Bénédictins et la bulle *Ad decorem* (15 mai 1339) pour les chanoines réguliers indépendants. *Bullarium romanum*, C. COCQUELINES éd., Rome, 1741, t. 3, p. 214-240 et *Chapters of the Augustinian Canon*, H. E. SALTER éd., Oxford, 1922, p. 214-267.

de dispenses et d'absolution pour 15 crimes violents enregistrés[50]. Les instances administratives et judiciaires centralisées des ordres exempts, anciens et nouveaux, prennent donc en charge la correction aussi bien que la grâce de leurs criminels. La forte proportion de moines bénédictins s'explique, quant à elle, par leur importance numérique mais peut aussi être motivée par l'absence d'une structure d'ordre et d'un chapitre général susceptible d'absorber une partie de la *potestas absolvendi* pontificale. Ces moines dépendent soit de l'évêque local, soit du pape lorsqu'ils sont directement soumis à lui par un privilège. En août 1472, Jean Hansgor, moine prêtre bénédictin de Mehrerau (diocèse de Constance) *sedi apostolice nullo medio subiecti*, demande à être absous et dispensé pour avoir menacé avec une arme un prêtre et lui avoir extorqué de l'argent[51]. On peut supposer que ces monastères directement sujets du pape recourent plus facilement à la Pénitencerie. Cependant, dans le cas des Bénédictins comme des autres frères, la Pénitencerie n'offre pas le chemin le plus direct vers l'absolution. C'est donc qu'elle présente, aux yeux des religieux, des avantages que n'offrent pas les évêques, les supérieurs locaux ou les chapitres généraux.

En premier lieu, les religieux violents n'obtiennent pas toujours gain de cause auprès des instances judiciaires de leur ordre. En 1442, François Guyse, moine cistercien de Foigny (diocèse de Laon) frappe un autre religieux dans l'église du monastère, sans provoquer d'effusion de sang. Le prieur lui interdit de pénétrer dans l'église. Le moine s'adresse au sous prieur, mais celui-ci refuse de l'absoudre, expliquant que le moine ne peut s'adresser qu'à l'abbé. Le frère recourt alors à un autre confesseur, et une fois confessé, célèbre à nouveau l'office. Il est puni d'une peine de prison puis absous par l'abbé sur ordre du chapitre général[52]. François Guyse, bien qu'ayant la possibilité d'être absous par son abbé, semble s'y refuser. Des contentieux avec le supérieur peuvent en effet conduire les religieux à rechercher leur salut auprès d'autres instances. Le 10 avril 1475, Ermelina de Osselburgen, moniale cistercienne d'Olsperg (diocèse de Bâle) explique qu'elle a été accusée de divers délits par ses ennemis, en présence du supérieur et de l'abbé visiteur. La moniale tente de prouver son innocence, mais l'abbé l'enferme en prison. Ermelina y reste six mois avant d'être délivrée par des consœurs et de se réfugier chez ses parents[53]. Face à une justice présentée comme expéditive, la moniale apostate choisit de recourir, non

50. Canivez, V, 1459, n°20, n°21; 1460, n°120; 1460, p. 72; 1461, n°46; 1461, n°119; 1462, n°98; 1466, n°13, n°106; 1467, n°22; 1469, n°70, n°109; 1472, n°23, n°27, n°40.

51. Asv, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 20, f° 222r, Rpg VI, 2151, p. 272.

52. Canivez, IV, 1442, n°34.

53. «Olim postquam fuerat de quibusdam censuris et delictis [...] coram certo abbate visitatore seu reformatore et superiore dicti monasterii per nonnullos eius emulos accusata», Asv, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 23, f° 127r, Rpg, VI, 2490, p. 315. La moniale demande à être absoute de ses excès (qui ne sont jamais précisés dans la supplique), du crime d'apostasie et à être transférée dans un autre ordre.

pas au chapitre général, qui, en la personne de l'abbé-visiteur, a montré sa défaillance, mais à l'instance judiciaire suprême, la justice du pape.

Il semblerait, à l'instar de cette moniale apostate, que la Pénitencerie soit le recours privilégié des religieux qui, une fois leur crime perpétré, ont fui leur couvent. En 1455, Marc Kamrer, moine bénédictin de Saint-Pierre de Thierhaubten (diocèse d'Augsbourg) explique qu'il a fui après avoir blessé mortellement son abbé. Il vagabonde pendant six mois puis se rend à Rome où il reçoit l'absolution et l'autorisation de revenir dans son couvent [54]. La gravité du crime, une blessure mortelle infligée à un supérieur, laisse présager un dur châtiment auquel le moine tente d'échapper. Les religieux fuient également pour abréger la durée de leur peine. Le 19 janvier 1461, Paul Borchard, moine prêtre cistercien de Dargun (diocèse de Kammin) frappe un prêtre avec un couteau. Il est emprisonné par son supérieur pendant sept semaines mais parvient à s'enfuir. Il vagabonde, entend des confessions et administre les sacrements. Il écrit au pape pour demander à être absous, dispensé et transféré dans une autre maison [55]. Cependant, en cherchant à éviter la correction par la fuite et en refusant la peine imposée par leur supérieur, les religieux aggravent le crime initialement commis [56]. Bien que la règle de saint Benoît et les codifications ultérieures, comme la bulle *Pastor bonus* de Benoît XII en 1335, appellent à la clémence envers les fugitifs repentants (le fugitif peut être reçu jusqu'à trois fois), les supérieurs sont souvent réticents à l'idée d'accueillir un criminel doublé d'un apostat [57]. Les lettres délivrées par l'office pontifical fournissent aux religieux pénitents un argument de poids pour réintégrer leur couvent. Le recours à la Pénitencerie est donc le fait de religieux criminels et désobéissants, qui refusent de se soumettre à la correction de la justice régulière. Les suppliques offrent ainsi quelques figures de ces moines en rupture de ban. Le 15 juillet 1470, Jean de Piron, chanoine augustin sous-diacre de Saint-Barthélemy de Noyon, raconte qu'il a sorti un petit couteau et frappé plusieurs fois à la tête avec ses poings un frère, Thomas Soliart, en raison de paroles injurieuses. L'abbé l'enferme pendant quatre jours. Le chanoine parvient à s'échapper de nuit et attaque à nouveau Thomas, après les matines, alors que celui-ci quitte le dortoir. Jean porte de multiples coups à la tête de Thomas avec un bâton, lui casse le bras, sans faire jaillir le sang, puis s'enfuit. Ses exactions

54. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 5, f° 203r, RPG, III, 225, p. 33. Le moine ne demande pas de dispense.

55. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 9, f° 119vs, RPG, IV, 1291, p. 84.

56. L. Mayali montre comment, à la fin du Moyen Âge, la fuite hors du monastère est considérée comme un comportement dangereux et criminel, L. MAYALI, « Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale », dans D. SIMON dir., *Religiöse Devianz, Untersuchung zu socialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort, 1990, p. 121-142.

57. En 1335, Benoît XII rappelle que la sanction doit être thérapeutique, *Bullarium romanum*, III, 2, 201-203.

ne cessent pas pour autant. Il s'attaque violemment à plusieurs reprises à des clercs séculiers et réguliers. Dans la supplique, Jean demande à être absous de l'excommunication et du crime d'apostasie. Il souhaite retourner dans son monastère, ses victimes ayant guéri sans être *inhabiles*[58]. En s'attaquant par deux fois à la même personne et en continuant ses violences en dehors du cloître, Jean s'apparente à un chanoine incorrigible. Il persévère dans le péché et semble avoir atteint un point de non-retour qui le rend indigne du pardon. La justice monastique réserve de lourdes peines (prison, transfert, dégradation) à ce type de délinquants. Dans les cas les plus graves, le religieux peut être expulsé de l'ordre[59]. Seule la *potestas absolvendi* du pape semble alors assez puissante pour assurer à ces religieux la réintégration dans la communauté.

L'obtention d'une lettre de la Pénitencerie ne garantit pourtant pas toujours au suppliant qu'il verra ses volontés exaucées. Le 29 février 1456, Jean Waltum, moine bénédictin de Saint-Symphorien à Metz, explique qu'il a apostasié pendant plusieurs années et célébré des messes. Il a été absous et dispensé par le pape mais l'abbé refuse de le recevoir. Le moine vagabonde pendant un an, retourne voir l'abbé et le supplie de le recevoir ou de le transférer, l'abbé refuse à nouveau. L'apostat rédige alors une fausse autorisation en utilisant le sceau de l'abbé et entre dans le monastère de Saint-Pierre de Molesme (diocèse de Langres). Il se rend ensuite à Rome pour régulariser sa situation[60]. L'autorité pontificale ne suffit donc pas toujours à emporter l'accord des instances locales. Les responsables des ordres, conscients de la facilité avec laquelle les religieux obtiennent ces absolutions, rechignent à obéir aux décisions extérieures. Dès 1278, le chapitre général cistercien déclare que toute lettre de la Pénitencerie, autorisant un fugitif à desservir l'autel à son retour, serait considérée comme nulle et non avenue[61]. Les suppliques dressent le portrait de suppliants fin

58. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg. Matrim. et Div.* 18, f° 178v. En revanche, il ne demande pas à être dispensé.

59. Concernant «ceux qui, souvent repris, ne veulent pas s'amender», la Règle de saint Benoît prescrit que «l'abbé prendra le couteau pour amputer, comme dit l'Apôtre: «Retranchez le pervers du milieu de vous» [...] de peur qu'une brebis malade ne contamine tout le troupeau». *La Règle de saint Benoît*, A. de VOGÜE éd., Paris, 1972, XXVIII, 6-8. Selon Gratien, les clercs incorrigibles doivent être séparés de l'Église et ne peuvent bénéficier du pardon, *Décret*, C.24.3.14 et C.24.2.5, FRIEDBERG, I, col. 994 et 986. Outre la réitération de l'acte criminel, l'incorrigibilité suppose que le religieux ait déjà été corrigé et persévère dans la désobéissance. La supplique ne mentionne cependant pas de monition et de correction de la part du supérieur. Sur l'incorrigibilité, C. GAUVARD, «Justification and Theory of the Death Penalty at the Parlement of Paris in Late Middle Ages», dans C. ALLMAND dir., *War, Government and Power in the Late Medieval France*, Liverpool, 2000. Sur l'expulsion, A. PFALLER, *The ipso facto effected dismissal of religious*, Washington, 1948.

60. ASV, *Penitenzieria Ap., Reg.. Matrim. et Div.* 5, f° 161v, RPG, III, 185, p. 27. Les raisons de l'apostasie ne sont pas spécifiées dans la supplique.

61. CANIVEZ, II, 1278, n°14.

stratèges qui savent défendre au mieux leurs intérêts et utiliser les recours judiciaires qui s'offrent à eux.

En définitive, les suppliques *de diversis formis* des années 1458-1471, adressées par des religieux impliqués dans un crime violent, ne ressortissent pas à la catégorie des cas réservés au pape. Au contraire, la Pénitencerie se charge d'absoudre et de dispenser des délits «ordinaires» tels que les coups échangés entre confrères au cours d'une dispute. Dès la fin du XIIe siècle, les ordres religieux obtiennent la faculté d'absoudre de la sentence d'excommunication encourue *ipso facto* pour ce type de cas. Les religieux continuent cependant au XVe siècle à recourir à Rome pour être graciés. Le Siège apostolique apparaît aux suppliants comme la seule autorité capable de dispenser une grâce sans limites. Les lettres d'absolution concédées par la Pénitencerie constituent en effet des pièces décisives susceptibles d'influer sur les décisions des juridictions locales qui, si elles sont compétentes en la matière, se montrent parfois peu clémentes avec les religieux délinquants. L'attitude des réguliers face à la justice ecclésiastique n'est pas sans rappeler celle des sujets du roi de France dans le cadre de la justice royale retenue à la fin du Moyen Âge. L'étude des sources de la Pénitencerie s'inscrit de ce fait dans la perspective plus large d'une histoire de la procédure criminelle au sein des justices laïques et ecclésiastiques. Les suppliques invitent à s'interroger sur l'utilisation par les justiciables d'un système juridictionnel certes hiérarchisé mais souple dans son usage. Le recours à la Pénitencerie ne relève cependant pas seulement d'une utilisation calculatrice des institutions ecclésiastiques. Les suppliques attestent, à l'instar de ce qui a été observé pour les laïcs, du poids de la législation canonique. Elles apportent un éclairage nouveau sur l'idée du déclin de l'idéal régulier à la fin du Moyen Âge. Si les suppliques exposent les désordres internes à la vie conventuelle, où règnent une discorde et une violence aux antipodes des idéaux de paix et de charité, elles montrent aussi des religieux sur la voie de la résipiscence. Ces moines, chanoines et frères, qui ont transgressé le droit canonique, s'engagent dans une procédure coûteuse en temps et en argent afin de réintégrer leur communauté, lavés de la macule de l'irrégularité et de l'infamie.

Elisabeth Lusset, Université de Reims Champagne Ardenne, EA 2616, CERHIC, Maison de la Recherche, 57, rue Pierre Taittinger – F-51096 REIMS Cedex.

Des religieux en quête de grâce: les suppliques adressées à la Pénitencerie apostolique par des clercs réguliers violents au XVe siècle

Les registres de la Pénitencerie apostolique de la seconde moitié du XVe siècle contiennent des suppliques rédigées par des religieux (moines, chanoines

réguliers et frères mendiants ou moniales), impliqués dans des actes de violence à l'encontre d'un confrère ou d'un clerc. Ces clercs réguliers demandent l'absolution du crime commis, de l'excommunication encourue *ipso facto* et une dispense pour l'irrégularité contractée. L'étude de la législation canonique en matière de violence exercée par des religieux à l'encontre d'une personne ecclésiastique montre cependant que les clercs réguliers ne sont pas astreints à recourir à Rome. La papauté a, en effet, progressivement délégué ce pouvoir aux prélats réguliers et séculiers, tout en gardant un droit de réserve sur les excès difficiles et énormes. De nombreux religieux recourent pourtant à l'office pontifical pour des cas de violence assez ordinaires, tels que des coups échangés entre confrères, qui pourraient être absous par leur supérieur, leur évêque ou un légat pontifical. Il s'agit généralement de religieux désobéissants et souvent apostats, qui tentent d'échapper à la correction de leurs supérieurs en sollicitant le pardon pontifical. Les lettres d'absolution accordées par la Pénitencerie constituent en effet des pièces décisives susceptibles d'influer sur les décisions des juridictions locales qui, si elles sont compétentes en la matière, se montrent peu clémentes avec les religieux délinquants.

Pénitencerie apostolique – communautés – religieuses – violence – excommunication – absolution

Clerics Seeking Pardon: Petitions Brought before the Apostolic Penitentiary by Violent Regular Clerics in the Fifteenth Century

The registers of the Apostolic Penitentiary for the second half of the fifteenth century provide petitions from regular clerics (monks, canons, friars or nuns) who committed an act of violence (fight, assault, homicide) against another ecclesiastic. They asked for absolution for their crime and their *ipso facto* excommunication, and for dispensation from sacramental impediments. According to canon law, religious people who acted violently towards another ecclesiastic did not have to petition before the Penitentiary: abbots, priors, bishops and legates had indeed received power to grant absolution in these matters, the papal authority only reserving its power to absolve *difficilis et enormis* excesses. Nevertheless, many regular clerics kept submitting petitions for grace to the Penitentiary, despite the fact that it could be obtained locally, for instance in ordinary cases of violence such as fights between brothers or sisters. Such petitioners were often disobedient and apostate clerics, who tried to escape an abbot's punishment by seeking papal forgiveness. The letters granted by the Penitentiary carried enough power to pressure reluctant local jurisdictions to reintegrate the criminal clerics into their community.

Apostolic Penitentiary – Religious Orders – Violence – Excommunication – Absolution

Médiévales 55, automne 2008, p. 135-146

Pierrette PELLEN-BARDE

DON QUICHOTTE ET « NUESTRO ROMANCE CASTELLANO » : UN ÉCHO TARDIF DU COMBAT MÉDIÉVAL POUR LA LANGUE ROMANE

« Tous les poètes de l'Antiquité écrivirent dans la langue qu'ils tétèrent avec le lait... [1] », déclare don Quichotte à don Diego de Miranda, le *Caballero del Verde Gabán*, dont le fils, tout nourri de Virgile et d'Homère, dédaigne la « poesía de romance », c'est-à-dire la poésie en langue romane. Ici se dessine un thème récurrent dans l'œuvre, mais que l'on pourrait croire obsolète au Siècle d'Or, l'affirmation de la dignité de la langue romane.

Or, Cervantès feint de ne pas être l'auteur du *Quichotte* dans cette « langue tétée avec le lait », et prétend nous faire croire à la fiction d'un « primer autor » en langue arabe. Aucune nouveauté là-dedans, les auteurs des premiers romans français en prose, au XIII[e] siècle, et leur postérité, ayant eux aussi tendu à faire passer leurs œuvres pour des traductions d'originaux écrits dans une langue ancienne prestigieuse[2]. Il est vrai que si la littérature vernaculaire en vers avait été la première à conquérir, grâce à une longue étape d'expérimentation orale, une légitimité, celle en prose avait tardé à s'imposer, la prose vernaculaire étant jusque-là l'apanage de textes soi-disant véridiques, textes religieux, juridiques, ou annales. Entrait aussi en cela le vieux complexe d'infériorité linguistique des langues vulgaires envers le grec et le latin – « reinas de las lenguas », selon don Quichotte, face à ces

1. MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, J. J. ALLEN (éd.), Madrid, 2005, seconde partie, XVI, p. 160 : [...] todos los poetas antiguos escribieron en la lengua que mamaron en la leche [...] ». Suite du texte : « [...] ils n'allèrent pas chercher dans les langues étrangères de quoi exprimer leurs concepts élevés. C'est donc avec raison [...] que l'on ne devrait pas mépriser le poète allemand parce qu'il écrit dans sa langue, ni le Castillan, ni même le Biscaïen, qui écrit dans la sienne » (« [...]y no fueron a buscar las estranjeras para declarar la alteza de sus conceptos. Y siendo esto así, razón sería [...] que no se desestimase el poeta alemán porque escribe en su lengua, ni el castellano, ni aún el vizcaíno, que escribe en la suya »).

2. En quoi ils singeaient une particularité propre aux premiers romans – au sens étymologique de « mises en langue romane » – de la France du XII[e] siècle, lesquels, tel le *Roman de Thèbes*, avaient été d'authentiques adaptations en vers français de récits poétiques latins.

«lenguas fáciles» que sont les langues modernes[3] – et envers d'autres langues aussi prestigieuses que l'arabe ou l'hébreu[4]. Mais grâce à la fiction d'un original en langue ancienne pour se justifier d'écrire en prose romane, on avait bel et bien lancé un mouvement qui allait faire des premiers romans français de formidables instruments de promotion de la langue vernaculaire.

La Castille connut un parcours similaire, mais plus tardif: les premières créations littéraires en prose y ayant été, au tournant du XIVe siècle, adaptées de la production d'outre-Pyrénées, elles s'inscrivirent dans cette tradition ennoblissante de l'auteur fictif antérieur, tradition que tendirent à reprendre aussi les œuvres originales castillanes. Le *Libro del Caballero Zifar*, vers 1300, se prétend une traduction du chaldéen, et Montalvo invente deux cents ans plus tard un soi-disant original grec à ses *Sergas de Esplandián*. Et cet original aurait été découvert dans les fondations d'un ermitage, trait qu'il est curieux de voir réapparaître dans le *Quichotte*, à la fin de la première partie, à propos de la suite de l'œuvre. Revenons donc à Cervantès, qui a parodié, en son temps, la tradition de l'auteur fictif en inventant Cide Hamete Benengeli, «primer autor árabe» dont il aurait fait traduire l'œuvre intégrale en «romance». Recourir au subterfuge de la traduction impliquait l'anachronisme d'endosser le complexe médiéval des premières fictions en prose romane. Celui du péché de fantaisie, l'œuvre étant occultée derrière un travail historiographique où se rejoignent, selon un montage ambigu, Cide Hamete, «historien très méticuleux et très exact», « chroniqueur de cette grande histoire »[5], et Cervantès, explorateur d'archives manchoises. Or, même si les deux auteurs garantissent l'autorité d'une histoire qualifiée avec insistance de «verdadera», « vraie », en se retranchant derrière archives, annales et chroniques, le *Quichotte*, comme les romans de chevalerie qu'il parodie, est aussi «plein de folies[6]» que le dit le curé de ceux

3. Seconde partie, LXII, p. 554. En Castille comme en France, la poésie romane – épique ou lyrique, sans oublier les premiers romans arthuriens français – précéda la prose romane littéraire. Le «complexe» de la prose romane face au latin ne disparut en Castille que dans la seconde moitié du XIIIe siècle pour l'historiographie – avec les deux chroniques castillanes d'Alphonse X – et au tournant du XIVe siècle pour la prose littéraire, avec les traductions de la *Vulgate* et de la *Post-Vulgate*, elles-mêmes du XIIIe siècle. N'oublions pas que, bien après Cervantès, les textes savants, tels ceux de Spinoza ou de Newton, furent imprimés en latin, le Saint-Office reprochant à Galilée d'avoir écrit en italien son *Dialogo* sur les deux systèmes du monde. Les déclarations d'amour de Cervantès à la langue romane s'inscrivent contre un latin qui n'est pas totalement une langue morte.

4. Cervantès voit dans l'hébreu «une autre langue, meilleure et plus ancienne» («otra mejor y más antigua lengua», première partie, IX, p. 179). Ces langues, pour la plupart véhicules de la parole sacrée, sont en outre définies comme hermétiques: «je ne sais pas les lire» («yo no las sé leer»), dit par exemple Micomicona des lettres chaldéennes ou grecques de la soi-disant prophétie paternelle (première partie, XXX, p. 422).

5. «[...] historiador muy curioso y muy puntual» (première partie, XVI, p. 241), «coronista desta grande historia» (seconde partie, XXVII, p. 260).

6. «[...] llenos de disparates» (première partie, XXXII, p.443).

de l'aubergiste. Car, même si Cervantès est partagé entre la défense de la vérité[7] et l'amour du romanesque, c'est semble-t-il ce dernier qui l'emporte dans le *Quichotte*, faisant pièce, à la façon des premiers romans en prose, au vieux complexe de la prose castillane originelle de fiction. Ainsi se trouvent réactualisées les étapes d'un processus où la reconnaissance de celle-ci avait été postérieure à la reconnaissance de la poésie en castillan : « [...] l'épique peut s'écrire aussi bien en prose qu'en vers[8] », dit le chanoine, tandis que le curé voit un enrichissement de « nuestra lengua » dans divers préceptes esthétiques par lesquels les auteurs de romans de chevalerie pourraient « devenir aussi fameux en prose que le sont en vers les deux princes de la poésie grecque et de la poésie latine[9] ».

D'autre part, en parodiant des romans de chevalerie soi-disant traduits d'une langue plus ancienne, Cervantès réédite un des processus qui imposèrent la langue romane. Car, en plaçant entre le More Cide Hamete Benengeli et lui-même un « traductor » ou « intérprete », parent littéraire du « traslaudador » – « traducteur » – du *Zifar*, Cervantès renvoie à l'effervescence traductrice qui anima pendant des siècles la Castille médiévale et connut sa véritable expansion avec l'apparition de l'école des traducteurs de Tolède au douzième siècle[10]. Peu d'hommes maîtrisant à la fois l'arabe (ou l'hébreu) et le latin, on procédait selon une première traduction des textes orientaux au « romance » – donc au roman, simple pont linguistique, mais qui engrangea un progrès latent au contact de langues aussi élaborées que ces trois langues –, puis du « romance » au latin, encore langue de culture au XIIe siècle. À ce système en deux étapes renvoie le *Zifar*, selon la variante du passage successif du chaldéen au latin, puis – Ferrand Martínez procédant à une intéressante inversion de l'ordre chronologique entre le latin et le « romance » par rapport aux traducteurs tolédans du XIIe siècle – du latin au « romance ».

Cervantès renvoie, lui, au système le plus répandu chez les traducteurs du siècle suivant : sans étape intermédiaire, avec passage direct de l'arabe au castillan, devenu presque toujours maintenant la langue d'aboutissement de la traduction, système illustré par le *Calila et Dimna* que fit traduire Alphonse X au milieu du XIIIe siècle. On voit donc Cervantès, double d'Alphonse X,

7. Il pointe l'erreur de l'aubergiste, qui croit ses romans vrais, étant imprimés, « avec permission de ces messieurs du Conseil royal » (« con licencia de los señores del Consejo Real », première partie, XXXII, p. 445).

8. « [...] la épica también puede escribirse en prosa como en verso. » (première partie, XLVII, p. 621).

9. « [...] hacerse famosos en prosa, como lo son en verso los dos príncipes de la poesía griega y latina » (première partie, XLVIII, p. 622).

10. Maints textes antiques emportés dans leur exil à Damas et Bagdad par des Juifs et des chrétiens hérétiques réfugiés de l'Empire d'Orient et qui, traduits en arabe, suivirent l'expansion musulmane au Maghreb et en Espagne, furent retrouvés à Tolède à côté d'originaux arabes et hébreux après la reconquête de la ville en 1085.

s'amuser à faire du *Quichotte* une immense version de l'arabe au castillan. A « nuestra lengua castellana », ou « nuestro romance castellano », comme le dit don Quichotte [11], écho au « romance » loué par Juan Ruiz dans le *Libro de Buen Amor* et au « romance paladino », c'est-à-dire « la langue romane claire, pure », chère à Berceo dans son introduction à la *Vida de Santo Domingo de Silos*. Cervantès va jusqu'à une mise en abyme de ce phénomène à l'intérieur même des récits imbriqués dans le *Quichotte*, avec le « cautivo » – « captif » –, qui trouve un renégat parfaitement bilingue pour traduire intégralement de la « lengua arábiga » au « romance » les missives de Zoraida, et avec la soi-disant Micomicona évoquant le texte indéchiffrable, chaldéen à l'instar du *Zifar*, ou grec à l'instar des *Sergas de Esplandián*, de la prophétie paternelle. Et Cervantès s'amuse à parodier le schéma en deux étapes de l'école tolédane du XIIe siècle en prêtant au royaume de Candaya d'où viendrait la Trifaldi une « lengua candayesca », étape intermédiaire entre un parchemin en syriaque et sa traduction définitive en castillan.

Quels que soient les exemples donnés ci-dessus, la langue d'aboutissement s'avère être toujours le castillan. Ainsi, en réactualisant les vieux circuits médiévaux de traduction qui avaient abouti à la consécration du « romance castellano », c'est à celui-ci que Cervantès donne la vedette. Il est certes loin d'être le premier, mais, écho à la mise en perspective « médiévale » de son œuvre, il semble ressusciter les temps lointains où le castillan s'était imposé comme langue cible. Et, en même temps que sa passion pour la langue romane, il met en relief sa fascination pour le phénomène de la traduction, qu'il montre toujours actuel dans le *Quichotte*, où se multiplient les références à des œuvres étrangères contemporaines traduites du français ou de l'italien, donc d'une langue romane à une autre langue romane à présent [12]. Fascination qui ressort aussi de nombreuses traductions sur le vif de mots latins, arabes, ou italiens. Le *Quichotte* lui-même était promis à de multiples traductions dans toutes les langues, ainsi que le prophétise Sansón Carrasco au sujet de la première partie, chose déjà vérifiée dans les versions anglaise et française de 1612 et 1614.

Et, chose déjà réalisée « virtuellement » dans la présumée traduction de l'original de Cide Hamete Benengeli par un Morisque « aljamiado », la

11. Première partie, XIII, p. 209 et seconde partie, LXVII, p. 589. « Nuestra lengua », dit Cervantès lui-même (seconde partie, *Dedicatoria*, p. 30).

12. Mais, bien qu'il l'appelle « exercice digne de louange », « loable ejercicio », don Quichotte émet dans l'imprimerie barcelonaise des réserves sur la traduction, son résultat lui faisant l'effet d'une tapisserie vue à l'envers. Défaut qu'il ne pointe pas pour les langues anciennes – en raison peut-être de leur passage impératif à la traduction –, mais qu'il souligne pour les langues modernes (seconde partie, LXII, p. 554). Une imprimerie a déjà été évoquée (seconde partie, XXII, p. 213), ce qui n'est peut-être pas fortuit, l'imprimerie ayant été un formidable instrument de promotion des langues vulgaires – *Amadís de Gaula* fut imprimé en 1508 –, même si les premiers ouvrages imprimés, Vulgate en tête, le furent en latin.

« aljamía » étant le nom donné au castillan parlé par les Arabes[13]. En quoi transparaît un autre schéma médiéval amplement pratiqué jusqu'au triomphe de la Reconquête sous les Rois Catholiques, celui des contacts entre chrétiens et Mores. Schéma illustré, anachroniquement, par Cide Hamete évoquant au chapitre XLIV de la seconde partie la « comunicación » que lui-même a eue avec des chrétiens, et développé dans les épisodes du « cautivo », de Ricote le Morisque, et des galères. Un contact impliquant lui aussi la traduction, thème décidément incontournable du *Quichotte*, par exemple entre le « cautivo » et Zoraida. Un contact qui ne se suffit pas de la langue des signes par laquelle s'ouvre la relation entre ces derniers, ni du sabir parlé autour de la Méditerranée, « mezcla de lenguas », « mélange de langues », et même « bastarda lengua » selon le « cautivo », à l'inverse de la « aljamía » et de la « lengua arábiga » de Zoraida ou de la « lengua morisca » de Ricote. Deux langues que distingue soigneusement don Quichotte au chapitre LXVII de la seconde partie[14].

Ainsi se dessine de plus en plus l'intérêt de don Quichotte, et de Cervantès par le truchement de son héros, pour les langues modernes. Et cela est en outre confirmé par le fait que, dans cette Espagne du XVIIe siècle qui se ferme à l'Europe, le *Quichotte* montre une curiosité affable envers les autres langues, d'où cet éventail linguistique extrêmement ouvert, où figurent non seulement les langues anciennes, ou encore l'arabe, toujours vivant, voire la « lengua chinesca », le chinois, dans un trait d'humour de la *Dedicatoria al conde de Lemos*, mais aussi un généreux appel de celles parlées dans l'Europe contemporaine[15].

Et les langues anciennes ? Don Quichotte, qui voit en celles-ci « le premier échelon des sciences[16] », établit lors de sa visite à l'imprimerie barcelonaise une intéressante distinction entre le latin et le grec, « reinas de las lenguas » – qu'il ne voit point comme des langues mortes –, et les langues modernes, « lenguas fáciles ». Un jugement de valeur donc, au profit des premières, peut-être motivé par le terreau que constituent toujours langues et cultures anciennes. Ce qui transparaît dans la définition par notre héros de ces « modernos romancistas », « auteurs modernes en langue romane », dédaignés par un don Lorenzo de Miranda rétif à la « poesía de romance » : « [...] ils ignorent d'autres langues et d'autres sciences qui orneraient, éveilleraient et soutiendraient leur élan naturel[17] ». Des « romancistas » qui se privent donc de la

13. Dits alors « ladinos », tel le père de Zoraida (première partie, XLI, p. 549). Le terme « ladino » rappelle l'origine latine du castillan.

14. Seconde partie, LXVII, p. 589.

15. Le français, assorti dans l'épisode de Roque Guinart d'une variante régionale gasconne, l'italien et, dans la Péninsule, outre le « romance castellano », le catalan, le gitan du polyglotte Ginés de Pasamonte, et le portugais d'une églogue de Camoes.

16. « [...] el primer escalón de las ciencias » (seconde partie, XVI, p. 160). Il s'agit du latin et du grec, étudiés par don Lorenzo à Salamanque.

17. « [...] son meros romancistas, sin saber otras lenguas ni otras ciencias que adornen y despierten y ayuden a su natural impulso [...] » (seconde partie, XVI, p. 160).

sève d'une culture classique toujours vivante et abondamment citée dans le *Quichotte*, non reniée par le héros lui-même, et à laquelle s'est abreuvé don Lorenzo pendant ses six années d'études à Salamanque. Une culture également lue dans la langue d'origine par le père de celui-ci, don Diego de Miranda, dont la bibliothèque, réconciliant langues ancienne et moderne, contient des ouvrages «soit en langue romane, soit en latin[18]».

Mais les langues anciennes sont parfois affectées d'une coloration négative liée à une propension au style recherché, par exemple dans des latinismes, tel «ínclito», «illustre», ou des alternatives étymologiques élégantes[19], ou de pédantes citations latines[20], souvent minées par un contexte comique auquel concourt Sancho Panza. D'où une perspective dévalorisée, soulignée par le terme péjoratif «latinicos» dont l'ami consulté dans le Prologue qualifie le fatras auquel il déconseille à Cervantès d'avoir recours, et par les métaphores de la «jerigonza», «jargon»»[21], ou le syntagme «mal latín» par lequel don Lorenzo caractérise une erreur. Car pour Cervantès, même s'il reconnaît le pouvoir d'enrichissement des langues et de la culture anciennes, il est patent que l'époque à laquelle renvoient ces langues et cette culture est «pretérita», selon les propres termes de don Quichotte[22]. Et celui-ci, qui ne devient clairvoyant qu'à la fin du roman quant à ses illusions chevaleresques, l'a toujours été quant à la prééminence, depuis longtemps affirmée, de la langue romane sur le latin. Berceo, qui, au XIIIe siècle, dans la strophe 609 de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, évoque un parchemin illisible en «cerrado latino», «latin hermétique», ne s'est pas trompé lui non plus sur ce latin devenu incompréhensible. Pas plus que le roman de chevalerie espagnol, adapté du français, autre langue romane, ou écrit directement en castillan, et qui, dans *Amadís*, définit comme «muy escuro» le latin inscrit sur la poitrine du petit Esplandián, latin qu'il convient d'opposer au «lenguaje de Alemaña y otras tierras» ajouté à la culture classique de son père.

18. «Tengo hasta seis docenas de libros, cuáles de romance y cuáles de latín [...]» (seconde partie, XVI, p. 157).

19. Par exemple dans le passage, antérieur à l'épisode de Barataria, sur l'opposition entre «éructer», «eructar», et «roter», «regoldar» (seconde partie, XLIII, p. 381). Mais, quoi qu'en dise don Quichotte, le premier n'a pas supplanté le second, les deux termes coexistant dans le dictionnaire de la *Real Academia*.

20. Dont l'une, du bachelier Alonso López, est sanctionnée par un tranchant «No entiendo ese latín» de la part de don Quichotte (première partie, XIX, p. 276). Lequel y va parfois lui aussi d'une citation latine, s'attirant de la part de Sancho Panza un éloquent «No entiendo otra lengua que la mía» (seconde partie, II, p. 47).

21. *Cf.* seconde partie, XIX, p. 185: «Tout cela revenait pour les paysans à leur parler en grec ou en jargon [...]» («Todo esto para los labradores era hablarles en griego o en jerigonza [...]»).

22. Première partie, XXV, p. 355: «Hélène même n'en approche, et Lucrèce ne l'atteint pas non plus, ni aucune autre [...] des âges passés, grec, barbare, ou romain» («[...] ni la llega Elena, ni la alcanza Lucrecia, ni otra alguna [...] de las edades pretéritas, griega, bárbara o latina»). Remarquer la place centrale de «bárbara».

Voilà donc Cervantès et don Quichotte champions de la langue romane, et ce d'autant plus que l'œuvre semble s'inscrire face à un courant de pédanterie latinisante, que laissent entrevoir les termes par lesquels l'ami de l'auteur conclut dans le Prologue un chapelet de formules latines: «[...] avec ces latinismes savantasses [...] vous passerez à tout le moins pour grammairien, source aujourd'hui du plus grand honneur et du plus grand profit»[23]. Et champions de la vitalité de la langue romane, vitalité entretenue par «le vulgaire et l'usage», selon une formule de don Quichotte dans ses préceptes à Sancho futur gouverneur. Cette «langue que commandent le vulgaire et l'usage»[24] ne peut être que la langue parlée, dont on notera la variété expressive des termes la désignant dans le *Quichotte*: «romance», qu'employaient au Moyen Âge Berceo ou Juan Ruiz[25], «romance castellano», «lengua castellana», «vulgar castellano», «castellano»[26].

N'oublions pas que, ancien captif, Cervantès sait mieux que tout autre, à l'instar du «cautivo» et de Ricote le Morisque – l'expulsé revenu en Espagne –, que la langue maternelle charrie comme du sang tout ce qui fait la vie profonde de la patrie perdue. Et ce Saavedra cité dans le roman pourrait reprendre à son compte la profession de foi de Ricote, plus mal traité dans la *Berbería* où il a été expulsé que dans son Espagne natale: «[...] le désir que nous avons tous de revenir en Espagne est si grand que la plupart de ceux (et ils sont nombreux) qui savent la langue comme moi y reviennent [...] laissant là-bas femmes et enfants [...] car il est doux l'amour de la patrie»[27]. Ainsi est mis en avant le lien très fort entre langue et patrie. Et c'est Ricote, pourtant morisque, dont la langue est la «pura castellana» nullement mâtinée de sa langue morisque, qui exprime cette relation avec le plus de vigueur. Affirmation reprise en termes voisins par sa fille Ana Félix, qui pour rejeter son héritage morisque se prévaut de sa «langue», ses «bons principes», et sa «foi catholique» dont

23. « Y con estos latinicos [...] os tendrán siquiera por gramático; que el serlo no es de poca honra y poco provecho el día de hoy » (première partie, Prologue, p. 99). La *gramática*, le premier des arts du *trivium* médiéval, correspondant à l'étude de la langue et de la littérature latines, donc à une classification archaïque au XVII[e] siècle, on voit que Cervantès rejette les tenants d'une culture pédante. Même chose avec ces mots de don Quichotte à Sancho: «[...] tu n'es pas obligé de savoir le latin, comme certains qui croient le savoir, et n'y entendent rien» («[...] no estás tú obligado a saber latín, como algunos que presumen que lo saben, y lo ignoran», seconde partie, XXIX, p. 274).

24. «[...] la lengua, sobre quien tiene poder el vulgo y el uso» (seconde partie, XLIII, p. 381).

25. Et qui désigne parfois aussi la forme poétique ainsi nommée, ou tout simplement un récit, une histoire.

26. Mais le *Quichotte* ne dit jamais «Castilla» ni «castellano» pour le pays et pour la nationalité, bien sûr, mais «España» et «español», alors que par les termes «romance castellano», « lengua castellana» ou «castellano» est maintenu le lien avec l'origine castillane de la langue nationale, le castillan ayant recouvert l'aire linguistique hispanique.

27. «[...] es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos (y son muchos) que saben la lengua como yo, se vuelven a ella [...] y dejan allá a sus mujeres y sus hijos... que es dulce el amor de la patria» (seconde partie, LIV, pp. 481-482).

elle dit, reprenant les propres termes de don Quichotte sur la langue maternelle, qu'elle l'a «tétée avec le lait[28]». Il est d'ailleurs significatif que Cervantès emploie le raccourci «elle ne savait pas parler chrétien»[29] à propos de Zoraida, jeune More à l'impétueux désir d'intégration catholico-hispanique. Voilà donc souligné le lien entre la langue et les valeurs fondatrices – amour de la patrie, foi, culture – qu'elle véhicule, assimilation valable seulement pour les langues vivantes. Ne vaut également que pour ces dernières l'insistance cervantine à assigner un tendre possessif, adjectif ou pronom, à l'énoncé des diverses langues parlées dans le *Quichotte*, à commencer dans la bouche du héros évoquant «nuestro romance castellano» ou «nuestra lengua castellana»[30]. Ce qui rejette encore plus le latin, exclu du possessif, dans une époque «pretérita», et souligne le lien charnel entre la langue maternelle et celui qui la parle[31].

Une langue qui avait été vue plus tôt qu'ailleurs en Europe comme fondant la nation, notamment dans les actes juridiques de deux grands rois du XIIIe siècle, Ferdinand III et, plus encore, son fils Alphonse X. Et une langue reconnue dans ses capacités à accueillir le savoir, en particulier à partir de ce même Alphonse X. Lequel s'était démarqué parmi les souverains de l'Europe médiévale non seulement par son œuvre encyclopédique, mais aussi par sa volonté de répandre le savoir en langue romane. Cet amour alphonsin du savoir anime aussi Cervantès et don Quichotte. Ce dernier, qui voit dans les langues anciennes «le premier échelon des sciences», a accédé, au moins en partie, à cet échelon, lui qu'on voit avoir des connaissances en latin[32]. Et cet autodidacte inspiré, ouvert aux autres langues parlées, par exemple à l'italien[33], et à l'arabe, sans préjugés, à une époque où l'Espagne se replie sur elle-même, montre qu'il a accédé à d'autres échelons, dont le domaine littéraire, la plume étant pour lui selon une métaphore rattachée elle aussi au champ linguistique «langue de l'âme[34]». Un domaine littéraire non limité au chevaleresque, et illustré par ces citations dont grouille le texte du *Quichotte* et par l'évocation des plus grands noms des littératures castillane et européenne. Et, dans un prodigieux effet de miroir, un domaine littéraire où don Quichotte et Sancho Panza voient figurer la première partie de leurs propres aventures.

28. «[...] mamé la fe católica en la leche [...]» (seconde partie, LXIII, p.562).

29. «[...] no sabía hablar cristiano» (première partie, XXXVII, p. 513).

30. *Cf.* note 11.

31. Ce possessif s'applique aussi à la patrie – «nuestra España», dit le «cautivo» (première partie, XXXIX, p. 524) – et aux auteurs nationaux, ce qu'attestent les formules «el gran poeta castellano nuestro» et «nuestro poeta» par lesquelles don Quichotte désigne Garcilaso de la Vega (seconde partie, VI, p. 80, et VIII, p. 91).

32. Mais dans quelle langue a-t-il lu Virgile ? (seconde partie, XLI, p. 365 : «[...] yo he leído en Virgilio [...]»).

33 Appelé «toscano idioma», en quoi on voit là aussi un stade d'évolution d'une autre langue romane (seconde partie, LXII, p.553).

34. « [...]lengua del alma» (seconde partie, XVI, p. 161).

Or, pour arriver au chef-d'œuvre de Cervantès, il avait fallu, couronnés par la Renaissance et le Siècle d'Or, les longs siècles médiévaux au cours desquels avait reculé – et Cervantès, « père » et non « parâtre » quoi qu'il en dise[35], ne relâche pas sa vigilance, comme si le combat était toujours d'actualité[36] – le latin face au roman, et s'étaient aiguisées les possibilités expressives de la « lengua romance ». L'énoncé de celles-ci est patent dans l'œuvre, par exemple dans le rejet, par l'ami consulté dans le Prologue, des genres latinisants et « latinicos » d'emprunt au profit de « mots expressifs [...] et bien trouvés » qui, eux, ne peuvent être qu'en castillan, et donc dans la « langue tétée avec le lait »[37].

Un castillan que domine Cervantès, comme don Quichotte, précepteur de « buen romance » pour Sancho Panza, ce dernier dût-il voir en son maître un « censeur de vocables »[38]. Nous ne nous attarderons pas sur la variété des registres et la virtuosité linguistique de Cervantès, dont chaque page révèle l'immense plaisir qu'il retire de l'écriture et du jeu sur la langue romane. Insistons seulement sur le fait que la langue de don Quichotte devient de plus en plus moderne au fur et à mesure que le héros retrouve sa lucidité, et que Cervantès, si on le compare à d'autres auteurs du Siècle d'Or, se révèle déjà – à part quelques traits morphologiques et syntaxiques aujourd'hui disparus – un auteur extrêmement moderne. Cela confirme bien à quel point, écho lointain au long processus par lequel le roman en prose avait conquis ses lettres de noblesse, Cervantès avait su « devenir fameux en prose », comme le dirait le curé, et ajoutons : « en prose castillane ».

Malraux fait dire à Magnin, l'un des volontaires français de *L'Espoir*, « qu'il n'avait jamais pensé que don Quichotte eût été jeune ». Mais qui dans

35. Première partie, Prologue, p. 95.

36. Disons que la systématisation des professions de foi en faveur du castillan et la récurrence du phénomène de la traduction, avec cette langue comme point d'aboutissement, sont si frappantes que Cervantès, hostile à l'affectation latiniste, semble nous renvoyer aux temps où le castillan s'était imposé.

37. L'ami dissuade Cervantès de mendier « [...] maximes de philosophes, paraboles des Saintes Ecritures, fables de poètes, discours de rhétoriciens, miracles de saints [...] » (« sentencias de filósofos, consejos de la Divina Escritura, fábulas de poetas, oraciones de retóricos, milagros de santos »), et lui conseille de « [...]faire en sorte que [...] avec des mots expressifs [...] et bien trouvés, votre période acquière sonorité et agrément » (« procurar que [...] con palabras significantes [...] bien colocadas, salga vuestra oración y período sonoro y festivo », première partie, Prologue, p. 101). Noter que, malgré son amour des langues anciennes et des « buenos poetas » dans ces langues, et malgré son « peu d'affection » – « mal cariño » – envers la « poesía de romance », Lorenzo de Miranda compose en castillan sa glose à quatre vers écrits eux aussi en castillan.

38. « [...] reprochador de voquibles [...] », seconde partie, III, p. 56. Mais, même si don Quichotte appelle son écuyer « prevaricador del buen lenguaje » (seconde partie, XIX, p. 188), la « lengua romance » si particulière de Sancho est celle qu'il a « tétée avec le lait », source d'une légitimité qu'il revendique à la même page : « [...] on ne doit pas obliger le natif du Sayago à parler comme un Tolédan » (« [...] no hay para qué obligar al sayagués a que hable como el toledano »).

ce roman – où Cervantès réactive le vieux schéma médiéval des traductions comme pour nous rappeler le chemin parcouru par la langue et la prose en « romance » –, qui, en dehors de notre héros, se montre assez moderne pour prôner la primauté de la langue romane sur les langues anciennes, fussent-elles « reinas de las lenguas » et véhicules d'une culture toujours vivante ? Et pour, une fois débarrassé de son fatras chevaleresque, parler une langue déjà aussi proche de nous, captée dans ce mouvement continu qu'entretiennent « le vulgaire et l'usage », et qui ouvrit un champ immense à une littérature laïque castillane à laquelle Cervantès imprime un tournant décisif. Une langue que don Quichotte appelle tendrement « nuestro romance castellano », comme dans ce lointain Moyen Âge où la langue romane – nommée « nuestro lenguage de España » dans le *Setenario* d'Alphonse X – mena un long combat pour s'imposer. Un combat gagné depuis longtemps, mais que l'on croirait encore présent à l'esprit de Cervantès, fût-ce contre certaine pédanterie latinisante, et dont notre héros, porte-parole de l'auteur, est le champion sans reproche.

Pierrette Pellen-Barde, Université de Paris XII – Val de Marne, Site de la Pyramide, 80 avenue du Général de Gaulle, F-94009 Créteil cedex.

***Don Quichotte* et « nuestro romance castellano » : un écho tardif du combat médiéval pour la langue romane**

Cet article prend pour point de départ le fait que le Quichotte se rattache à une tradition répandue parmi les romans de chevalerie médiévaux, celle d'un présumé original dans une langue plus ancienne et plus prestigieuse que la langue romane. Mais Cervantès va plus loin. En réactivant à sa façon les circuits médiévaux de traduction - en s'intéressant aussi à la traduction contemporaine -, et en observant les spécificités des langues anciennes et modernes, il met en vedette la langue romane et la littérature dans cette langue. Sa langue maternelle s'était certes imposée depuis des siècles, mais par ses professions de foi en faveur des possibilités expressives de cette langue romane perçue comme en constante évolution, par sa méfiance envers certaine affectation latinisante, Cervantès semble vouloir souligner l'amour qu'il porte au castillan.

traduction – Don Quichotte – langue romane – Cervantès – langue romane castillane – romans de chevalerie.

***Don Quijote* and « Nuestro Romance Castellano », a Belated Echo of the Medieval Fight for the Romance Language**

This article has for starting point the fact that the Quijote is in keeping with a widespread tradition of medieval chivalric romance : the presumed original is

presented as written in a language older and more prestigious than Romance. But Cervantes went further. By means of his own reactivation of the medieval channels of translation, of his interest in contemporary translation, and of his attention to the peculiarities of ancient and modern languages, Cervantes put the spotlight on Romance language and literature. His mother tongue had indeed compelled recognition for many centuries, but through his professions of faith in favour of the expressive possibilities of a Romance language seen as in constant evolution, and through his suspicions about a certain kind of Latinizing affectedness, it seems that Cervantes aimed at underlining the love he had for the Castilian language.

Translation – Don Quijote – Romance language – Cervantes – Romance Castilian language – chivalric romance.

Médiévales 55, automne 2008, p. 147-162

Aude MAIREY

L'HISTOIRE CULTURELLE DU MOYEN ÂGE DANS L'HISTORIOGRAPHIE ANGLO-AMÉRICAINE
Quelques éléments de réflexion

Il est bien sûr impossible de tracer un tableau complet de l'historiographie britannique et américaine sur le Moyen Âge, même en se limitant à l'histoire culturelle. Le sujet est immense et ce d'autant plus que les Britanniques – comme les Américains – s'intéressent de près au *medievalism*, « l'étude du Moyen Âge comme une construction imaginaire dans la société occidentale depuis sa fin supposée », autrement dit le « processus continu de création du Moyen Âge » (l'expression est de Leslie Workman). Une revue internationale, *Studies in Medievalism*, y est par exemple consacrée depuis les débuts des années 1990 [1]. Il est d'autant plus impossible de tracer un tableau complet qu'il existe bien des traditions anglaise et américaine distinctes de part et d'autre de l'Atlantique, même si les va-et-vient et les rapprochements sont constants (beaucoup de chercheurs circulent d'ailleurs d'un pays à l'autre). Mais un point est en tout cas remarquable : la place de la culture dans l'histoire, et plus généralement dans les sciences humaines et sociales, est considérable et ce depuis bien longtemps déjà [2]. Il faut y insister dans la perspective d'une présentation de l'historiographie du Moyen Âge dans le domaine culturel.

C'est d'ailleurs pourquoi il est nécessaire d'évoquer rapidement les courants, notions et controverses développés depuis les années 1960 et 1970 en Grande-Bretagne et aux États-Unis : les médiévistes britanniques et américains ne sont en effet pas restés à l'écart des transformations intellectuelles à l'œuvre au sein du système universitaire (du moins pas tous). J'envisagerai ensuite l'impact de ces éléments sur les

1. Le site internet de la revue est : http://www.medievalism.net/. Voir également l'ouvrage de Norman CANTOR, *Inventing the Middle Ages. The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the 20th Twentieth Century*, Cambridge, 1991.

2. Pour une introduction générale, voir D. CUCHE, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, 3e édition, Paris, 2004.

historiographies anglaises et américaines du Moyen Âge, avant d'avancer quelques pistes sur ce que peuvent apporter certaines pratiques et réflexions actuelles anglo-américaines à notre propre manière d'envisager l'histoire culturelle. Le trait sera fatalement un peu forcé, que ce soit dans la présentation un peu tranchée des historiographies britanniques et américaines ou dans l'accent mis sur la différence d'avec l'historiographie française, car il est impossible d'évoquer toutes les nuances – réelles – des productions historiographiques. C'est bien un survol qui est ici proposé.

Cultural Studies, *linguistic turn*, postmodernisme..., autant de termes souvent considérés de manière péjorative par les Français, dont les jugements sont parfois emprunts d'un certain simplisme, voire d'une certaine ignorance. Sans verser dans l'excès inverse d'une louange inconditionnelle, quelques mises au point doivent être faites, étant donnée l'influence (parfois souterraine) de ces courants sur les pratiques anglo-américaines de l'histoire culturelle, mais aussi parce que certains aspects de ces courants peuvent constituer des outils valables pour l'historien médiéviste[3].

À l'origine, les *Cultural Studies* renvoient à un courant bien précis, né en Angleterre dans les années 1960-1970 dans le giron de l'université de Birmingham, sous la houlette de quelques grandes figures de l'histoire sociale contemporaine, Richard Hoggart, Raymond Williams et Edward Thompson. Selon Stéphane Van Damme, «ces auteurs s'inscrivent dans le cadre de la renaissance des analyses marxistes et sont proches du courant politique de la *New Left*. Ils ont en commun de combler un silence de Marx sur l'analyse des "systèmes de valeurs" (Thompson) et proposent de centrer leur approche de la culture de masse sur une histoire sociale de longue durée portant sur les pratiques de résistances des classes populaires et sur les luttes sociales»[4]. C'est donc un projet lié au marxisme, mais décalé et mettant l'accent sur la culture – grande oubliée de Marx. Ce projet s'est distingué par au moins deux aspects: les contenus d'une part, tels la sociabilité ouvrière, les sous cultures, les marginaux, ou encore les pratiques culturelles du quotidien, bon nombre de ces thèmes ayant été adaptés pour la période médiévale; la question de la méthode, d'autre part: en plus des apports de l'ethnologie (pratique d'enquêtes systématiques...), le projet, en particulier sous l'influence de Richard Hoggart,

3. À cet égard, je dois beaucoup à l'article nuancé de Stéphane VAN DAMME, «Comprendre les *Cultural Studies*: une approche de l'histoire des savoirs», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 51/4bis, 2004-2005, p. 48-58.

4. *Ibid.*, p. 49. Sur les *Cultural Studies* anglaises, voir aussi G. ELEY, «De l'histoire sociale au "tournant linguistique" dans l'historiographie anglo-américaine», *Genèses*, 7, 1992, p. 163-193. Parmi les nombreux ouvrages issus de ce mouvement, voir par exemple R. WILLIAMS, *Culture and Society: Coleridge to Orwell*, Londres, 1960.

a également porté sur le déplacement des outils de la critique littéraire sur le terrain des produits de la culture de masse[5].

Dans les années 1980, les *Cultural Studies* ont été exportées aux États-Unis, mais elles s'y sont rapidement transformées, du fait notamment de deux facteurs :

• la question du multiculturalisme et des revendications des minorités américaines – dans le droit fil des revendications des noirs des années 1960, des mouvements féministes et de la contestation plus générale de la fin des années 1960 et du début des années 1970 ;

• l'influence de ce que d'aucuns ont appelé la *French Theory*, développée surtout au début des années 1980 et analysée de manière remarquable par François Cusset[6]. La *French Theory*, comme son nom ne l'indique pas, est en fait un courant purement américain qui, par de nombreux tours et détours, a conduit à la récupération d'un certain nombre de philosophes français, aux premiers rangs desquels Jacques Derrida et Michel Foucault (mais aussi Gilles Deleuze et Jean Baudrillard), ces philosophes étant dès lors bien plus célèbres aux États-Unis qu'en France. Les mots d'ordre de ce mouvement – par ailleurs flou et assez indéterminé – ont été le postmodernisme et le déconstructionnisme[7]. Dans un sens, ces influences sont liées aux mouvements contestataires mentionnés ci-dessus, mais elles sont aussi, et peut-être surtout, liées à la réaction d'un certain nombre d'universitaires face au reaganisme triomphant des années 1980, réaction qui ne pouvait qu'être intellectuelle dans la mesure où le système universitaire américain est très isolé du reste de la société. Leur rapide écho en Grande-Bretagne, au moment du thatchérisme alors tout aussi triomphant, n'est pas non plus anodin.

Les *Cultural Studies* anglaises « originales » ont donc subi de profondes transformations, caractérisées d'abord par un mouvement de fragmentation d'autant plus grand qu'elles ne constituaient pas d'emblée une discipline à proprement parler ou même un champ d'étude totalement cohérent. Quelques noyaux forts se sont certes développés autour des problèmes liés à la « globalisation », aux communautés, à leur identité et à leurs relations avec le reste de la société, mais dans l'ensemble la diversité était (et est toujours) de règle. Par ailleurs, même si la diffusion de ces

5. Ce projet s'est particulièrement manifesté dans la revue *Past and Present* (fondée en 1953), auxquels les médiévistes, en la personne notamment de Rodney Hilton, ont largement participé.

6. F. CUSSET, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, 2003.

7. Sur ces notions pour le moins complexes, je renvoie à la lecture du livre de Cusset – ce qui m'intéresse, ici, est simplement de montrer comment se sont développées des influences qui ont eu un fort impact sur toutes les sciences humaines et sociales américaines, y compris en histoire.

Cultural Studies renouvelées a été réelle dans toutes les sciences humaines et sociales, ces transformations se sont traduites, en tout cas aux États-Unis, par un recadrage allant dans le sens d'une domination plus grande de la littérature, et ce d'autant plus que cette discipline jouait déjà un rôle majeur au sein du système universitaire américain. Cela n'a pas été sans conséquences sur les évolutions historiographiques ultérieures.

Le *linguistic turn*, ou tournant linguistique, est en effet étroitement associé aux *Cultural Studies*, mais il possède également sa dynamique propre. Dès 1973 en effet, Hayden White remettait en cause la notion même selon laquelle l'écriture de l'histoire différait de celle de la fiction – ce qui a bien sûr provoqué de violentes polémiques[8]. Mais c'est surtout dans les années 1980-1990 que ce tournant s'affirme, le moment fondateur pour la discipline historique étant un colloque organisé en 1980 à l'université de Cornell par les modernistes Dominick La Capra et Steven Kaplan[9]. Dans ce colloque s'est dégagée l'affirmation du fait que toute connaissance du passé est médiatisée par le texte et qu'on ne peut donc faire l'économie d'une réflexion sur le langage et le discours[10]. Les controverses ont immédiatement surgi et elles ont été violentes, ce qui a provoqué une radicalisation de la part de certains des partisans et des adversaires de ces nouveaux courants et a finalement conduit à la parution de nombreux travaux arc-boutés sur des positions extrêmes. En ce qui concerne les partisans du tournant linguistique (et pour rester dans les domaines historiques et littéraires), cela a souvent abouti à une textualisation extrême de la source historique ou littéraire, et du coup de l'histoire et de l'histoire de la littérature. De manière plus générale, il est vrai que le tournant linguistique et les controverses qui l'ont entouré ont soulevé le problème de l'interprétation et de la relativité des savoirs, ce qui a parfois pu conduire à un scepticisme stérile. En même temps, les partisans les plus modérés du tournant ont bien souligné que cela pouvait aussi conduire à une plus grande sensibilité vis-à-vis, d'une part, des différentes possibilités d'interprétation d'une source et, d'autre part, de sa dimension discursive, qui est bien réelle.

Certains ont d'ailleurs essayé d'adopter une sorte de troisième voie, en particulier dans le domaine de l'histoire de la littérature : c'est notamment (mais pas seulement) le cas de Stephen Greenblatt, spécialiste de Shakespeare et fondateur du *New Historicism*, même s'il récuse énergiquement cette

8. H. WHITE, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, Baltimore et Londres, 1973.

9. D. LA CAPRA et S. KAPLAN éd., *Modern European Intellectual History : Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, 1982.

10. Il faut souligner que cette affirmation n'allait pas alors sans une dimension politique : c'était en effet une manière d'ancrer encore davantage la littérature comme discipline au centre du système universitaire américain.

appellation[11]. Le *New Historicism* constitue d'ailleurs plutôt une méthode de travail qu'une théorie littéraire. Il s'agit par exemple d'être sensible aux détails qui s'avèrent souvent révélateurs des « forces contradictoires » à l'œuvre dans la société et à l'intégration des produits culturels dans des structures discursives plus larges. Il s'agit aussi – et peut-être surtout – d'être conscient de sa propre méthodologie, notamment par rapport aux procédures d'interprétation. L'attention au contexte est donc importante, même si les tenants du *New Historicism* refusent d'en être prisonniers. Dans les faits, ce courant a été influent, y compris chez les historiens de formation, mais parmi ceux qui s'en sont revendiqués, certains ont oublié une partie de ces principes au profit, là encore, d'une textualisation à outrance.

Malgré leurs imperfections, il me semble que ces mouvements intellectuels ont fourni quelques apports non négligeables à la recherche historique. Sur le plan méthodologique, on peut en retenir deux principaux. D'une part, ces courants ont conduit à de nombreuses réflexions sur la recherche d'une relation plus équilibrée entre texte et contexte ; d'autre part, ils ont permis de véritables tentatives d'interdisciplinarité entre les différentes sciences humaines, comme le suggère d'ailleurs l'intitulé même de *Cultural Studies*, même si une discipline s'est souvent avérée dominante (la littérature, aux États-Unis en particulier). Sur le plan du contenu, trois développements peuvent être retenus. L'apport principal est, sans doute, celui des *Gender Studies*, qui ne renvoie pas seulement à l'histoire des femmes mais s'intéresse à la construction (sociale et discursive) des identités sexuées[12]. Il faut également souligner l'attention portée aux marges et en corollaire aux rapports de domination au sein de la société. Enfin, dans le domaine de l'histoire culturelle proprement dite, il faut insister sur l'attention portée aux rapports entre « culture dominante » et « culture populaire », mais aussi entre culture et individu (ce qui est moins souvent relevé).

Ces tendances se retrouvent très clairement dans les études sur l'histoire culturelle du Moyen Âge, souvent regroupées dans le cadre des *Medieval Studies*.

Les médiévistes britanniques et américains ne sont pas tous restés dans leur tour d'ivoire, même s'ils ont peut-être été moins engagés dans les controverses que d'autres (certains les ont délibérément ignorées). Un des éléments les plus nets de cette ouverture a été le développement, depuis les

11. Parmi ses nombreuses productions, voir par exemple son article, « What is the history of literature ? », *Critical Inquiry* 23, 1997, p. 460-481. Voir aussi le site de Dino Felluga (université de Purdue, États-Unis) présentant les grandes lignes du *New Historicism* : http://www.cla.purdue.edu/English/theory/newhistoricism/.

12. Une partie des origines des *gender studies* sont d'ailleurs à chercher du côté de l'histoire sociale anglaise : voir L. L. Downis, « Histoires du genre en Grande-Bretagne, 1968-2000 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 51-4 bis, supplément 2004, p. 59-70.

années 1970 et surtout les années 1980, des *Centers for Medieval Studies*, très nombreux aujourd'hui aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Mais il faut se demander ce que ces *Medieval Studies* regroupent exactement et si elles constituent vraiment une réalité opératoire dans le domaine de la recherche. De fait, le parallèle est souvent fait avec les *studies* innombrables qui se développent aux États-Unis pour chaque groupe social ou culturel. Pourtant, les *Medieval Studies* sont à l'origine une innovation anglaise de la fin des années 1960, expérience narrée par l'un de ses membres fondateurs, Derek Pearsall[13]. Le premier centre a en effet été établi dans la toute jeune université de York en 1968, sous l'impulsion d'une remarquable historienne de la littérature, Elisabeth Salter. Ce centre a regroupé des littéraires, des historiens et des historiens de l'art, puis plus tard des archéologues. L'enseignement a été organisé en options qui ont pu varier, mais choisies pour leurs capacités à constituer de véritables terrains interdisciplinaires : ce fut le cas de celles qui ont porté sur l'Angleterre anglo-saxonne, sur les rapports France-Angleterre au XIVe siècle, sur l'Âge de Richard II et sur York à la fin du Moyen Âge. L'enseignement y était toujours pratiqué à plusieurs et c'est en grande partie ce qui a fait son originalité. De fait, les *Medieval Studies* sont d'abord nées dans une optique d'enseignement, même si cela a encouragé beaucoup d'enseignants – qui étaient aussi chercheurs – à collaborer alors qu'ils étaient issus de disciplines différentes. Cela dit, si les *Centers for Medieval Studies* sont aujourd'hui nombreux, il faut reconnaître que les chapeaux institutionnels ne traduisent pas toujours une réalité de l'enseignement et de la recherche au quotidien. Dans certains cas, ce ne sont que des coquilles vides, même si dans d'autres cas, il y a un dynamisme réel.

L'essentiel reste cependant le contenu de la recherche. Sur ce plan, il suffit, pour se rendre compte de l'impact des évolutions générales sur les publications des médiévistes, de parcourir les entrées récentes de la bibliographie de la *Royal Historical Society*. Cette dernière est une importante société britannique d'historiens, mais sa bibliographie recense tous les ouvrages parus sur les Îles Britanniques (de l'Antiquité à nos jours), et inclut donc beaucoup d'ouvrages américains[14]. Cette bibliographie était auparavant publiée sur papier, mais elle est maintenant en accès libre sur internet. Ce transfert présente cependant quelques inconvénients, pour qui veut se faire une idée du contenu des publications : alors que la version papier présentait une organisation thématique, seule la recherche par mots-clés est possible pour la

13. D. PEARSALL, « Teaching Medieval Studies : The York Experience », dans J. VAN ENGEN éd., *The Past and Future of Medieval Studies*, Notre-Dame, Ind., 1994, p. 217-230.

14. Cela exclut évidemment les ouvrages historiques anglais et américains portant sur les autres pays, mais cela reste représentatif, étant donnée la masse de travaux existant sur les Îles Britanniques, aire d'étude géographique privilégiée des historiens, chez les Britanniques, mais aussi chez les Américains.

version internet. De plus, il n'y a pas pour cette dernière de possibilité de recherche par année de publication. Enfin, les mises à jour se font par blocs, ce qui limite une vision exhaustive des publications récentes. C'est pourquoi j'ai effectué une analyse précise sur la bibliographie de 2002 [15], alors que je n'ai étudié que les grandes tendances pour la bibliographie de 2006, qui n'est pas encore achevée [16].

Si l'on regarde tout d'abord la répartition thématique générale pour 2002 [17], on s'aperçoit tout d'abord que l'histoire culturelle et l'histoire religieuse dominent largement (respectivement 23 et 18 % pour le Moyen Âge dans son ensemble; 19 et 25 % pour la période 1066-1500). En affinant, on peut observer plusieurs points (pour la période 1066-1500):

• en ce qui concerne la thématique «sociale», on constate que près de 20 % des études sont liées à la *gender history*; celle-ci n'est donc pas, il faut le souligner à nouveau, liée seulement à l'histoire culturelle. Inversement, certains titres, notamment ceux qui portent sur l'héraldique, pourraient tout à fait se retrouver en histoire culturelle: cela suggère les relations importantes entre les différentes thématiques, ce qui renvoie aux éternels problèmes de classification.

• parmi les ouvrages regroupés dans la thématique «culturelle», il y a beaucoup de monographies en histoire de l'art ou de la littérature, mais il faut également souligner l'importance du thème «médias et communications» (16 %) ainsi que – et cela renvoie à une tradition américaine vivace – celle des éditions (la catégorie regroupant également les traductions).

• pour la thématique «religieuse» enfin, le titre même du thème, *Religious Beliefs, Practice and Organization,* renvoie à une conception ouverte de l'histoire religieuse, ce qui est largement confirmé par la répartition en sous thèmes [18]: les pratiques occupent le quart de la production (avec des parts notables réservées aux saints et aux pèlerinages), et les «productions culturelle et intellectuelle» (littérature, musique, théologie...) avec leur patronage comptent pour 18 % des publications [19]. Tout cela n'exclut pas des travaux plus traditionnels sur l'institution ecclésiastique et le clergé (18 %), mais montre bien les liens étroits entre histoire «culturelle» et histoire «religieuse».

15. Dernière année à ma disposition: Royal Historical Society, *Annual Bibliography of British and Irish History. Publications for 2002*, Oxford, 2003.

16. http://www.rhs.ac.uk/bibl/bibwel.asp.

17. Voir les tableaux récapitulatifs donnés en annexe.

18. Cette dernière a été effectuée par mes soins, ce qui explique que les entrées du tableau donné en annexe soient en français.

19. Les études sur le patronage culturel sont également regroupées dans cette catégorie.

Dans la bibliographie de 2006, 97 titres ont été relevés et regroupés[20]. L'histoire culturelle occupe une place encore plus grande (36 %) aux dépens de l'histoire sociale – mais encore une fois, les relations sont importantes et quelques titres d'ouvrages apparaissent significatifs en la matière, par exemple le livre de Sheila McSheffrey, *Marriage, Sex, and Civic Culture in Late Medieval London*, paru à Philadelphie, ou le livre de Pauline Stafford, *Gender, Family and the Legitimation of Power: England from the Ninth to Early Twelfth Century*, paru à Aldershot.

On retrouve donc de nombreuses préoccupations plus générales de l'histoire et des sciences sociales, comme les *gender studies* ou les réflexions sur la culture «populaire», et l'influence des *Cultural Studies* anglaises «originales» se fait tout autant sentir que celle des *Cultural Studies* de la deuxième période. Deux recueils historiographiques mentionnés dans la bibliographie témoignent de cette double influence, en Grande-Bretagne comme aux États-Unis. Le premier recueil est le fruit d'historiens américains et s'intitule *Debating Medieval History*[21]; il se caractérise par une orientation assez nette vers la *social history* au sens le plus large du terme. Les quatre parties de l'ouvrage, qui portent respectivement sur les glissements de l'Antiquité au Moyen Âge, sur le féodalisme, sur le genre et sur les rapports entre religion et société, constituent de plus un bon exemple de la volonté de dépasser les historiographies nationales[22]. Le second recueil est britannique et s'intitule *Writing Medieval History*[23]; il se veut une tentative explicite de mesurer les apports des différentes théories «post-modernistes» sur l'histoire médiévale. Les titres des trois parties, intitulées respectivement *Recognizing people in medieval society: the self*, *Literary techniques for reading historical texts* et *Historicizing sex and gender* sont assez claires à cet égard[24].

Pour terminer, il faut évoquer l'existence de toute une série de travaux sur les rapports entre littérature et société, qui n'apparaissent pas tous dans la bibliographie de la Royal Historical Society, mais qui sont recensés dans l'*Annual Bibliography of English Language and Literature*, en version papier celle-ci[25]. De fait, ces travaux sont issus pour la plupart de littéraires de formation, et l'on peut citer quelques noms majeurs: Paul Strohm (connu notamment pour ses travaux sur les rapports entre l'œuvre de Geoffrey

20. Le classement est donc forcément un peu différent de celui des auteurs de la bibliographie de la RHS, même si j'ai repris leurs catégories.

21. L. K. Little et B. H. Rosenwen, *Debating the Middle Ages*, Oxford, 1998.

22. Les extraits de textes choisis proviennent en effet aussi bien d'historiens anglophones que d'historiens français et allemands.

23. N. Partner éd., *Writing Medieval History*, Londres, 2005.

24. On notera cependant que dans les deux cas, on retrouve la question du genre...

25. Modern Humanities Research Association, *Annual Bibliography of English Language and Literature. Publications for 2005*, Cambridge, 2006.

Chaucer, l'écrivain considéré comme le plus important du Moyen Âge, et la société anglaise)[26], Helen Barr (qui a beaucoup travaillé sur les rapports entre formes et contenus des textes, dans ce qu'elle appelle une histoire socio-littéraire)[27], mais aussi Anne Middleton, Nicholas Watson ou encore James Simpson[28]. La sous-section «Généralités» de la section *English literature – Middle English and Fifteenth Century* des publications recensées par l'*Annual Bibliography* pour 2005 révèle par ailleurs la vitalité des recherches des historiens de la littérature, en particulier dans leurs réflexions entre texte et contexte. Le recueil *Voices in Dialogue: Reading the Women in the Middle Ages* en constitue un bon exemple[29]. Ses contributions multiples tentent par le croisement de différentes approches – littéraires mais aussi historiques – de mieux mesurer la place et la voix des femmes au Moyen Âge. De plus, ce recueil est aussi un espace de débat entre les historiens.

Ces grandes tendances concernent aussi bien les Britanniques que les Américains, mais il faut tout de même évoquer quelques spécificités des uns et des autres par rapport à la pratique de l'histoire médiévale. Les médiévistes britanniques, et en particulier anglais (en tout cas les historiens) restent marqués par une forte tradition pragmatique, ce qui ne les empêche pas de se pencher sur des problématiques nouvelles: le recueil intitulé *Gentry Culture in Late Medieval England*, édité par Raluca Radulescu et Alison Truelove, en est un témoignage[30]. Les contributeurs y tentent de définir une identité culturelle pour ce groupe flou que constitue la *gentry* (petite et moyenne noblesse), tout en replaçant cette dernière dans le cadreau sein de la société anglaise dans sa totalité. Dans cette optique, sont étudiés tous les aspects de la culture de la *gentry* – politique, littéraire, éducatifs, religieux mais aussi musicaux et artistiques – ainsi que les relations entre ces différents aspects, notamment par le biais de la question des réseaux culturels. C'est un exemple remarquable de la manière dont les historiens peuvent intégrer différentes problématiques et méthodes qui ne concernent pas que l'histoire médiévale, sans tomber pour autant dans une théorisation à outrance.

Du côté américain, tous les médiévistes, qu'ils soient littéraires ou historiens, ne sont pas aveuglés par la théorie – même si celle-ci est peut-être plus prégnante qu'en Angleterre – et ils y sont parfois même hostiles. Mais

26. Parmi ses nombreux ouvrages, voir par exemple *Social Chaucer*, Cambridge, Mass., 1989 et *Politique: Languages of Statecraft between Chaucer and Shakespeare*, Notre-Dame, Ind., 2005.

27. *Socioliterary Practices in Late Medieval England*, Oxford, 2001.

28. Voir notamment la synthèse de James SIMPSON, *Reform and Cultural Revolution, 1350-1547*, Oxford, 2002.

29. L. OLSON et K. KERBY-FULTON éd., *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*, Notre-Dame, Ind., 2005.

30. Publié à Manchester en 2005.

ils ne s'interdisent pas pour autant d'utiliser certains concepts comme des outils pour mieux appréhender les évolutions historiques : les travaux de Mary Carruthers sur la mémoire ou ceux d'Alastair Minnis sur la notion d'auteur sont à cet égard éclairants[31]. Par ailleurs, deux aspects de l'historiographie américaine apparaissent remarquables : d'une part, les Américains font preuve d'une grande sensibilité à la question de l'altérité du Moyen Âge. Cela s'explique bien sûr en partie par le fait que les historiens américains n'ont pas de passé médiéval à proprement parler, en tout cas pas sur leur territoire. Comme le notent Paul Freedman et Gabriel Spiegel, « toute tentative d'argumenter sur l'importance et la validité de l'histoire médiévale aux États-Unis, donc, doit d'abord circonvenir son évidente "altérité" (*otherness*), son manque de connexion à quelque passé "américain" national et culturel, visible et partagé[32] ». Les médiévistes américains sont donc dans un processus constant et nécessaire d'auto-justification, mais cela les force aussi à conserver un certain recul[33]. D'autre part – mais les deux éléments sont en grande partie liés – beaucoup d'ouvrages historiques américains sont marqués par l'absence d'un parochialisme qui caractérise parfois l'histoire pratiquée en Europe et ils font preuve d'une plus grande sensibilité à l'histoire comparée, aussi bien sur le plan géographique que chronologique. C'est en tout cas ce que suggère Patrick Geary dans une enquête informelle menée dans les années 1990 : « les Américains travaillent comparativement, s'intéressant plus fréquemment aux schémas théoriques et aux plus larges conclusions et implications de leurs travaux, que ne le font beaucoup d'européens, dont la profonde familiarité avec les sources locales existe dans un grand vide (*vacuum*)[34] ». Surtout, selon Geary, les Américains n'ont pas de tradition nationale en matière de Moyen Âge, ce qui lui fait dire que « contrairement aux Américains, beaucoup d'Européens ne font pas d'histoire européenne[35] ». Ces propos peuvent paraître exagérés : il faut rappeler d'une part que les Américains ont une tradition historiographique nationale, même s'ils l'ont appliqué à des pays européens et d'autre part, que l'on peut inversement leur reprocher une certaine superficialité dans leurs analyses, due

31. Voir M. CARRUTHERS, *The Book of Memory : A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990 et A. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship*, Londres, 1984. Les historiens allemands ont également beaucoup réfléchi à ces questions.

32. P. FREEDMAN et G. M. SPIEGEL, « Medievalisms Old and New : The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies », *The American Historical Review*, 103, 1998, p. 677-704, p. 678.

33. Cela ne signifie pas que l'historiographie américaine ait été exempte de présupposés idéologiques, en particulier par rapport à la nature de l'état : voir FREEDMAN et SPIEGEL, « Medievalisms Old and New », *op. cit.* et CANTOR, *Inventing the Middle Ages*, *op. cit.*

34. P. GEARY, « Visions of Medieval Studies in North America », dans J. VAN ENGEN éd., *The Past and Future…*, *op. cit.*, 4, p. 45-57, p. 50.

35. *Ibid.*, p. 51.

notamment à un manque d'intimité avec les sources (ce que Geary reconnaît par ailleurs)[36]. Ils n'en gardent pas moins une part de vérité.

En France, les courants anglo-américains récents ne sont pas très bien considérés. Le tournant linguistique, en particulier, a fait l'objet d'une critique généralisée, comme le suggère l'ouvrage de Gérard Noiriel intitulé *La Crise de l'histoire*, publié en 1996. Or, le problème n'est pas la critique en elle-même mais le fait que cette critique ne porte que sur les excès, certes bien réels, de ce courant. Car si l'on y regarde de plus près, il apparaît que les convergences avec l'histoire culturelle «à la française» sont plus nombreuses qu'on ne le pense parfois. Il faut tout d'abord remarquer que les historiens britanniques et américains ont volontiers reconnu l'importance des Annales et ont tout à fait intégré une partie de leurs problématiques. Dans l'introduction d'un ouvrage célébrant les relations renouvelées et dynamiques entre historiens américains et historiens allemands, les éditeurs notent d'ailleurs qu'une des origines de ces relations a été l'influence commune de l'école française[37]. Par ailleurs, la nouvelle histoire culturelle «à la française»[38] s'intéresse à de nombreux objets chers au cœur des Anglais comme des Américains: on peut citer de manière non exhaustive les rapports dominants/dominés et plus généralement les liens entre pouvoir et culture; les liens entre culture savante et culture «populaire», la question des rituels... Plus précisément pour le Moyen Âge, les convergences sont grandes dans le domaine de l'anthropologie historique si prégnante en France actuellement[39]. Or, l'anthropologie historique, même si elle ne s'appelle pas forcément comme cela, est importante dans l'historiographie anglo-américaine – et certaines influences majeures sont communes, comme celles de Clifford Geertz. On peut citer pour exemple les travaux de Sarah Beckwith et ceux de Miri Rubin[40] ou, dans un autre registre, les recherches des cérémonialistes américains (comme Peter Jackson ou Ralph Giesey) dont l'influence a été reconnue par les Français, même s'ils ont subi le feu d'une critique nourrie[41].

36. On pourrait ajouter que de nombreux Américains travaillent de préférence sur les îles Britanniques, ce qui est reflété par la bibliographie de la Royal Historical Society (voir ci-dessus, note 14).

37. G. ALTHOFF, J. FRIED et P. GEARY éd., *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge, 2002, p. 5.

38. Voir J.-P. RIOUX et J.-F. SIRINELLI éd., *Pour une histoire culturelle*, Paris, 1997.

39. Voir Jean-Claude Schmitt et Dominique Iogna-Pratt dans J.-Cl. SCHMITT et O.G. OEXLE éd., *Les Tendances actuelles de l'histoire au Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002 : «on ne s'avancera pas beaucoup en disant qu'à des titres divers et en donnant peut-être au mot des sens variables, la plupart des médiévistes français accepteraient aujourd'hui de se placer sous cette bannière» (p. 405).

40. Voir notamment S. BECKWITH, *Christ's Body: Identity, Cculture and Ssociety in Late Medieval Writings*, Londres, 1993 et M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

41. Voir par exemple A. BOUREAU, «Ritualité politique et modernité monarchique», dans

Finalement, si l'on met de côté les excès de certains, notamment en matière de vocabulaire jargonnant et de théorisation à outrance, je crois que les historiographies anglaises et américaines peuvent enrichir nos pratiques et à nos réflexions. Un premier domaine d'enrichissement est celui des *gender studies*, qui font encore l'objet de nombreuses suspicions parmi les médiévistes français, même si elles ont commencé à se développer ces dernières années, en particulier par le biais de collaborations entre historiens de différentes périodes[42]. Mais je voudrais ici surtout insister sur l'enrichissement de notre approche des rapports entre texte et contexte, et même, plus généralement, des rapports entre documents et contexte. Bien sûr, les réflexions en France sur la question de ces rapports – et plus généralement des relations de l'historien à sa source – sont loin d'être absentes. Que l'on pense à toutes les réflexions récentes sur le statut et les usages des images, sous l'impulsion notamment de Jean-Claude Schmitt ou de Michel Pastoureau, ou encore à la nouvelle érudition qui se développe depuis quelques années[43]. Mais l'historiographie anglo-américaine peut également apporter des éléments de réflexion.

D'une part, elle nourrit une conception très large de la littérature. Trois réflexions d'historiens anglais et américains, de formation littéraire et/ou historique sont à cet égard caractéristiques d'un mouvement plus général. Selon John Burrow, tout d'abord, la notion moderne de littérature, qui prend en compte à la fois l'aspect fictionnel de la littérature et sa « fonction poétique », ne s'applique qu'imparfaitement à la période médiévale, dans la mesure où le premier critère n'apparaît que de manière secondaire et non obligatoire et où seul le second critère est déterminant[44]. Il en conclut qu'il ne faut pas systématiquement exclure les traités, sermons et autres lettres en prose, ni d'ailleurs les œuvres en vers qui traitent de sujets à première vue « non littéraires », comme l'éthique, l'histoire ou la didactique, ce qui est le cas si nous nous en tenons à notre notion moderne de littérature. Selon Burrow, finalement, la notion même de littérature s'inscrit dans une évolution historique et peut être étudiée pour elle-même, mais aussi dans un contexte beaucoup plus vaste permettant de contribuer à l'appréhension des représentations sociales d'une population à une période donnée. Helen Barr a également contribué à la réflexion en suggérant que « les caractéristiques formelles du langage utilisées dans les

N. BULST, R. DESCIMON et A. GUERREAU dir., *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, Paris, 1996, p. 9-25.

42. Voir I. BRIAN, D. LETT, V. SEBILLOTTE CUCHET et G. VERDO, « Le genre comme démarche », *Hypothèses*, 2004, p. 277-295.

43. Voir par exemple, pour l'image, J.-Cl. SCHMITT et J. BASCHET éd., *L'Image. Fonctions et usages de l'image dans l'Occident médiéval*, Paris, 1996 ; et, pour la « nouvelle érudition », L. MORELLE, O. GUYOTJEANNIN et M. PARISSE éd., *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 155/1, 1997.

44. J. BURROW, *Medieval Writers and Their Work, Middle English Literature and its Background, 1100-1500*, Oxford, 1982.

textes littéraires sont fortement chargées de résonances sociales, et qu'examiner en détail le langage littéraire des textes, c'est aussi examiner les sortes de travail sociologique (*kinds of sociological work*) accompli par les textes littéraires[45] ». Elle insiste donc sur la dimension sociale de la forme d'un texte, ce qui me paraît essentiel pour tous les types de sources historiques – et pas seulement iconographiques, qui ont fait en France l'objet de davantage de réflexions en la matière. Gabriel Spiegel, enfin, dans une tentative pour concilier les défis posés à l'historien – en particulier à l'historien des textes – par les théories du tournant linguistique, a insisté sur la « logique sociale du texte, une expression qui combine une insistance sur la vision d'un langage qui est généré socialement avec une insistance égale sur la compréhension du caractère discursif de tous les textes en tant qu'artefacts littéraires[46] ». Si la « réalité » historique est bien médiatisée par le discours, qu'il soit textuel ou non, cela ne signifie pas pour autant qu'il faut la nier, mais cela signifie simplement qu'il faut être attentif à la manière dont elle est construite. Finalement, ces conceptions très ouvertes de la littérature, et plus généralement du statut discursif du texte, autorisent, à mon sens, des croisements plus aisés et plus fréquents entre différents types de sources, entre sources textuelles de différentes natures (littéraires, normatives...), mais aussi entre sources textuelles et non textuelles. Bref, les problèmes de communication sont peut-être davantage étudiés en tant que système.

D'autre part, mais dans le même ordre d'idées, une attention plus grande qu'en France est peut-être portée aux aspects linguistiques, essentiels pour la compréhension de la structure et des évolutions de la société, comme le souligne encore Helen Barr lorsqu'elle martèle que le langage (écrit ou non écrit) est bien une forme de comportement social[47]. De fait, les recherches sur la place du langage dans la société médiévale sont assez nombreuses, en Grande-Bretagne comme aux États-Unis. Ces différents éléments sont d'ailleurs plus généralement à relier à la question de la *literacy*[48] et des rapports oral/écrit, en grande partie initiés par les travaux de Michael Clanchy et qui suscitent encore aujourd'hui de nombreuses recherches[49].

45. H. BARR, *Socioliterary Practices in Late Medieval England*, *op. cit.*, p. 8.

46. G. SPIEGEL, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Londres et Baltimore, 1997, p. 53.

47. H. BARR, *Socioliterary Practices in Late Medieval England*, *op. cit.*, p. 1.

48. La *literacy*, aptitude à lire et à écrire, est une notion plus large que celle d'alphabétisation.

49. M. CLANCHY, *From Memory to Written Record : England 1066-1307*, Londres, 1979, 1992. Les historiens allemands ont également beaucoup travaillé sur ces questions, et en particulier sur la notion d'écrit pragmatique : voir H. KELLER et L. KUCHENBUCH, « L'oral et l'écrit », dans *Les Tendances actuelles de l'histoire au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 127-169. Il faut souligner que ces thématiques ne sont bien sûr pas complètement ignorées en France : voir par exemple l'ouvrage de Pierre CHASTANG, *Lire, écrire, transcrire : le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc, XIe-XIIIe siècles*, Paris, 2001.

Les convergences entre les historiographies anglo-américaine et française, tout comme les apports possibles de l'une à l'autre (et réciproquement) ne sont donc pas négligeables, mais elle sont pourtant souvent négligées. Le fait, par exemple, que l'ouvrage fondateur de Michael Clanchy ne soit toujours pas traduit, en constitue un signe bien tangible...

Aude Mairey, UMR 6223, CESCM, 24 rue de la Chaîne, F-86022, Poitiers.

L'histoire culturelle dans l'historiographie anglo-américaine Bibliographie de la *Royal Historical Society*

Répartition thématique pour 2002

Tableau 1 : Angleterre, 450-1500

Thèmes	Articles	Livres	Editions	Total	%
General	9	8	11	28	**2%**
Historiography and historical methods	17	5		22	**3%**
Population and Environment	67	12		79	**11%**
Social	77	17	1	95	**13%**
Economic Activity and Organization	59	6	1	66	**10%**
Intellectual, Cultural and the Arts	107	23	21	151	**18%**
Religious Beliefs, Practice and Organization	144	24	27	195	**23%**
Politics, Administration and Law	76	20	11	107	**13%**
Military	19	3		22	**3%**
Foreign Affairs	21	2		23	**4%**
Total	**596**	**120**	**72**	**788**	**100%**

Tableau 2 : Angleterre, 1066-1500

Thèmes	Articles	Livres	Editions	Total	%
General	8	5	11	24	**2%**
Historiography and historical methods	8	2		10	**2%**
Population and Environment	23	2		25	**6%**
Social	52	11	1	64	**13%**
Economic Activity and Organization	40	3	1	44	**10%**
Intellectual, Cultural and the Arts	74	17	15	106	**19%**
Religious Beliefs, Practice and Organization	98	15	18	131	**25%**
Politics, Administration and Law	61	15	11	87	**15%**
Military	16	3		19	**4%**
Foreign Affairs	15	2		17	**4%**
Total	**395**	**75**	**57**	**527**	**100%**

Tableau 3: Angleterre, 1066-1500, «Social»

	divers	*gender*	marges	héraldique	Total
Total	45	12	2	4	63
Social Life and Conditions	18	8	2		28
Social Structure	22	4		4	30
Social Policy and Welfare	5				5
%	**72%**	**19%**	**3%**	**6%**	**100%**

Tableau 4: Angleterre, 1066-1500, «Cultural»

		%
Media and Communication	17	**16%**
Science and Medicine	5	**5%**
Ideas and Learning	16	**15%**
Culture and the Arts	53	**51%**
Editions	13	**13%**
Total	**104**	**100%**

Tableau 5: Angleterre, 1066-1500, «Religious»

Généralités	1	**1%**
Éditions	18	**14%**
Archéologie et architecture	13	**10%**
Institution ecclésiale	23	**18%**
Église et pouvoir	7	**5%**
Croisades	1	**1%**
Hérésie	10	**8%**
Juifs	1	**1%**
Production culturelle et intellectuelle	23	**18%**
Pratiques et vie quotidienne	31	**24%**
dont Saints et reliques	10	
dont Pélerinages	8	
dont Femmes	2	
Total	**128**	**100%**

Répartition thématique pour 2006

Tableau 6: Angleterre, 1066-1500, «Religious»

Population and Environment	12	**12%**
Social	8	**8%**
Economic Activity and Organization	6	**6%**
Intellectual, Cultural and the Arts	34	**36%**
Religious Beliefs, Practice and Organization	19	**20%**
Politics, Administration and Law	14	**14%**
Military	2	**2%**
Foreign Affairs	2	**2%**
Total	**97**	**100%**

Médiévales 55, automne 2008, p. 163-170

Patrick GAUTIER DALCHÉ

À PROPOS DE LA MAPPEMONDE D'EBSTORF[1]

La mappemonde du monastère féminin d'Ebstorf en Saxe, diversement datée dans le courant du XIII[e] ou du XIV[e] siècle, n'est plus connue que par des fac-similés antérieurs à sa destruction lors de la seconde guerre mondiale. Par ses dimensions (une trentaine de feuilles de parchemin cousues ensemble mesurant au total 3,58 x 3,56 m et couvrant 12,74 m²), c'était la plus grande et la plus riche des *mappae mundi* monumentales du Moyen Âge. Outre des textes écrits dans les parties extérieures, elle comporte un grand nombre de vignettes représentant cités, peuples, animaux, ainsi que des légendes souvent très développées: au total près de 2345 unités textuelles et figurées. L'une de ses caractéristiques les plus frappantes est la présence de la tête, de la main et des pieds du Christ qui embrasse l'ensemble de la terre, selon une formule attestée dès le XII[e] siècle dans les représentations cosmo- et cartographiques.

Ce monument a suscité des recherches nombreuses qui, jusqu'à présent, ne sont pas parvenues à donner une image claire de son auteur, de sa date, des fonctions qui lui étaient assignées et, plus généralement, de sa place dans les représentations médiévales de l'espace. L'ouvrage de Jürgen Wilke s'emploie à répondre à ces questions par une multitude d'approches et des comparaisons minutieuses avec d'autres objets cartographiques ou avec la forme, l'écriture et le contenu de manuscrits copiés en Allemagne du Nord.

Il faut souligner d'entrée de jeu la nouveauté de ce travail qui, pour la première fois, examine la mappemonde d'Ebstorf sans a priori et sans être frappé de sidération devant ce qui a parfois été considéré comme un exploit dont il conviendrait de dévoiler l'énigme – ce qui n'est peut-être pas la meilleure façon d'aborder un objet historique. Pour cela, l'auteur revendique l'emploi conjoint

1. J. WILKE, *Die Ebstorfer Weltkarte*, Bielefel, Verlag für Regionalgeschichte, 2001, Veröffentlichungen des Instituts für historische Landesforschung der Universität Göttingen, Band 39, 2 vols (I: Textband; II: Tafelband), 347 et 167 p., une reprod. en dépliant.

de plusieurs disciplines: paléographie, histoire de l'art, histoire littéraire et histoire de la cartographie médiévale. Il est très raisonnablement conduit à une telle prise de position méthodologique par l'examen scrupuleux d'une historiographie déjà séculaire où la fantaisie et l'imagination des chercheurs se sont, comme souvent, donné libre cours. Bien qu'il sacrifie au mythe des «hommes du Moyen Âge» (p. 13), il souligne dans son introduction, avec une fermeté justifiée, que de telles représentations exprimaient la réalité du monde pour leurs créateurs et leurs utilisateurs, dans un mélange où géographie, foi, histoire, mythologie interagissaient sans les contradictions que les modernes y repèrent souvent en d'inconscients anachronismes.

En me dispensant de suivre exactement un plan parfois diffus, j'examinerai les points essentiels de sa démonstration en m'attachant, plutôt qu'aux détails de l'histoire régionale saxonne sur lesquels de plus compétents auront à s'exprimer, à la méthode et aux questions d'ordre général qui se posent sur la matérialité de cet objet et sur ses fonctions.

La fabrication de la mappemonde occupe une place importante: nouveauté appréciable et utile, car des conclusions argumentées ou du moins des hypothèses sur son commanditaire, sa date, son milieu d'apparition et sa fonction peuvent en être plus judicieusement tirées. La carte équivaut à un volume *in folio* d'environ 180 feuillets, l'écriture n'en couvrant que 80 et l'investissement artistique correspondant à un cycle de 170 images au maximum. Les frais (10 à 15 marcs d'argent, à comparer avec le revenu annuel bien plus important du monastère d'Ebstorf), considérables sans être exceptionnels, ne contraignent donc pas à en attribuer nécessairement la production à une cour princière (ou impériale) et conduisent plutôt à penser qu'elle émane d'un scriptorium monastique ou cathédral.

La réalisation technique est ensuite abordée: l'ordre suivi pour assembler les feuilles de parchemin avant l'écriture et la peinture effectuées dans un deuxième temps, le tout sur une table où l'ensemble était disposé et déroulé selon les besoins, et dans un espace suffisant. Sous cette même rubrique sont examinés les moyens intellectuels mis en œuvre pour donner du monde une image cohérente, donc les sources de la carte – ce qui peut encore être considéré comme relevant de l'«atelier» du cartographe. À ce propos, l'historiographie balance entre deux conclusions opposées: soit que l'on considère la carte comme la copie d'une modèle d'origine antique, soit qu'on la tienne pour une création originale réalisée pour l'essentiel à l'aide de notions d'origine livresque. La première a conduit certains historiens imaginatifs à affirmer qu'elle conserve des traces plus ou moins importantes de la carte de la *porticus Vipsania* érigée par Agrippa, le gendre d'Auguste – dont nous ne connaissons ni la forme, ni le contenu, ce qui devrait suffire à détourner l'historien des reconstitutions arbitraires. La seconde opinion semble plus judicieuse, encore qu'elle tende à exclure sans preuves la

continuité d'une tradition cartographique tardo-antique pourtant bien attestée, notamment par les travaux de l'auteur de ces lignes. Avec bon sens, J. Wilke les confirme de façon générale (sans toutefois les utiliser) : il est impossible d'imaginer qu'un monastère d'Allemagne du Nord ait pu disposer de l'énorme bibliothèque nécessaire à la création de légendes nombreuses et variées. Les parallèles précis avec une autre grande mappemonde conservée en Angleterre à Hereford (XIIIe siècle) démontrent à eux seuls que les deux témoins ont une source cartographique *ultime* commune, élaborée à l'aide d'auteurs de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. La localisation de tel ou tel lieu, éventuellement connue par un texte, a dû être effectuée sur la reproduction d'un canevas cartographique préexistant permettant de le situer par rapport à d'autres lieux. Identifier des modèles cartographiques particuliers, comme il est fait ici et là sans démonstration développée, est en revanche périlleux. Quoi qu'il en soit, un dernier problème, essentiel, est fortement souligné sans pouvoir être résolu : rien ne nous garantit que la *mappa* conservée ne soit pas la copie directe et plus ou moins complète d'une carte antérieure – comme cela a été récemment démontré pour celle de Hereford : un texte de la fin du XIIe siècle en fait une description exacte, ce qui suppose un modèle de cette date dont la mappemonde réalisée un siècle plus tard est une copie [2].

Avec une propension à tirer des conclusions définitives de recherches particulières, l'historiographie a notablement hésité sur la date de la mappemonde d'Ebstorf, proposant diverses solutions entre la première moitié du XIIIe siècle et le milieu du suivant. La date haute est liée à une hypothèse scurrile selon laquelle Gervais de Tilbury, auteur des *Otia imperialia* rédigés entre 1209 et 1214 et dédiés à l'empereur Otton IV, en serait responsable. Par des comparaisons avec d'autres réalisations artistiques de l'espace lunebourgeois – curieusement introduites par un rappel de l'exposé théorique de Hugues de Saint-Victor sur la nature duplice, texte et image, des *mappae mundi* (p. 54-55) –, J. Wilke s'emploie à situer la réalisation des images vers 1300, sans toutefois pouvoir les attribuer à un atelier précis, en particulier au monastère d'Ebstorf dont les témoins de l'activité artistique sont peu nombreux. Par des contacts avec des cartes produites dans d'autres aires culturelles, elle attesterait en outre des influences anglaises et hispaniques. Mais ceci demanderait à être précisé ou nuancé. De nombreuses médiations nous échappent sans doute ; et ces correspondances, ici fort rares, pourraient remonter à des modèles communs disparus. À partir de comparaisons approfondies avec des documents produits en Basse-Saxe, l'analyse de l'écriture aboutit au même résultat. La main qui a tracé les textes se retrouve dans un groupe durablement actif à Ebstorf entre *circa* 1280 et

2. *Cf.* S. WESTREM, *The Hereford Map*, Turnhout, 2001 (Terrarum orbis, 1).

circa 1330. Elle a notamment transcrit une hymne mariale au dos d'une miniature de l'Annonciation datée de 1300-1350, ce qui correspond à l'époque où le culte de Marie se développait sous l'impulsion du prévôt Albert (1293-1307). Pour autant que l'on puisse en juger à l'aide des reproductions, ces conclusions sont convaincantes.

Dès lors se pose la question de l'auteur. Étant donné le durable succès acritique de l'attribution à Gervais de Tilbury, un fort long chapitre qui parfois s'éloigne notablement de l'objet précis du livre, ainsi qu'un appendice, sont consacrés à son origine anglaise, à sa jeunesse, à sa carrière au service de l'empereur welf – il fut maréchal d'Arles – et au contenu de son œuvre dans ses éventuels rapports avec la mappemonde. Ce n'est pas le lieu de rappeler ici les constructions forcées par lesquelles les *Otia imperialia* ont été identifiés comme une source essentielle de la *mappa mundi*. J. Wilke n'a pas de mal à démontrer leur inanité: aucune preuve, aucun argument plausible ne les soutiennent. Il y a là, toutefois, un point à préciser. L'un des arguments des tenants de la thèse gervasienne provient du fait que, dans un manuscrit autographe des *Otia* (Vat. lat. 933), Gervais renvoie à des sources textuelles diverses et à une «mappa mundi». Pour tous les commentateurs, dont J. Wilke, ces annotations attesteraient que Gervais a utilisé une carte. En réalité, «mappa mundi» désigne ici très normalement un *texte* – effet de la double signification bien connue de l'expression médiévale[3]. Lorsque il annonce, dans un passage du livre I, qu'il traitera plus loin de Babylone, il écrit «ut infra in mappa mundi, decisione secunda, duce deo trademus[4]». Il est donc impropre de tirer de là qu'il a utilisé une carte pour élaborer les *Otia* – même si, par ailleurs, cela n'est pas exclu. De même, lorsqu'il conclut une énumération des provinces de l'Empire romain en soulignant qu'il a proposé (il emploie le passé) «in summa naturalem prouinciarum ordinem et situm per tres orbis partes distinctarum in emendatiore pictura[5]», ce «tableau plus correct» désigne la liste des provinces elle-même qu'il considère comme plus juste que l'autre type de *picturae*: celui que le *vulgus* appelle «mappa mundi». Dans ce dernier cas seulement, il s'agit de cartes, sur lesquelles il porte un jugement négatif à cause des fautes touchant la «locorum ueritas» qui les déparent, et parce que l'emploi de l'expression «mappa mundi» à leur sujet est critiquable: c'est selon lui un usage du vulgaire. Nous avons donc là, non pas l'indication que Gervais aurait utilisé une ou des cartes, mais une réflexion sur le statut respectif du texte et de la carte quant à l'exactitude de la représentation.

3. *Cf.* P. GAUTIER DALCHÉ, «Les sens de *mappa* (*mundi*) (IVe-XIVe siècle)», *Archivum latinitatis medii aevi*, t. 62, 2004, p. 187-202.

4. I, 20, éd. S. E. BANKS, J. W. BINNS, *Gervase of Tilbury Otia imperialia. Recreation for an Emperor*, Oxford, 2002 (Oxford medieval texts), p. 116.

5. II, 25 (*ibid.*, p. 526).

L'interprétation du sens et de la fonction de la *mappa mundi* fait l'objet de plusieurs chapitres disséminés dans l'ensemble du plan. Des développements fort intéressants sont consacrés à l'« Erfahrungshorizont » géographique dont elle témoigne. L'affirmation du texte inscrit dans la marge supérieure droite, selon lequel la *mappa mundi* « non paruam prestat legentibus utilitatem, uiantibus directionem rerumque uiarum gratissime speculationis dilectionem » est ici prise au sérieux, contrairement à la tendance de l'historiographie qui dénie aux *mappae mundi* toute fonction que nous appelons pratique, mais sans se poser la question de l'adéquation de notre notion moderne de la pratique aux réalités intellectuelles médiévales. J. Wilke cherche en effet à déceler les intérêts du cartographe en examinant la façon dont il dépasse parfois le contenu de ses sources en accentuant la représentation de certaines régions. Il note qu'il a dû utiliser une mappemonde anglaise du type de celle de Hereford (ou un modèle commun) et une carte du type Beatus pour la France – ce qui suscite les mêmes réserves que celles plus haut exprimées : c'est possible, certes ; mais ce n'est ni ne peut être solidement prouvé. Des parallèles s'observent avec les itinéraires de l'Antiquité tardive (Itinéraire d'Antonin, Table de Peutinger, Cosmographe de Ravenne), qui ont été mis en œuvre par un intermédiaire cartographique – conclusions déjà formulées à propos de la mappemonde de Hugues de Saint-Victor par l'auteur de ces lignes non cité sur ce sujet. Des informations orales ont dû enfin être ajoutées à ces sources figurées et textuelles, ce qui permet de cartographier certains itinéraires qui, par l'abondance relative des détails topographiques, apparaissent privilégiés : les liaisons vers Londres, Paris, l'Italie du Nord révèlent l'importance et l'empreinte mentale des régions de l'Occident les plus actives économiquement (cartes dans le t. II, p. 22-28).

La mappemonde porte une empreinte welfe importante : Brunswick et Lüneburg, les deux principaux sièges du duché, sont particulièrement mis en valeur par des miniatures, de même que les tombeaux des martyrs d'Ebstorf. L'étude approfondie de ces particularités est menée dans l'intention de confirmer la date déjà exprimée et de décider si l'objet a pu être conçu et réalisé à la cour à la suite d'une commande, comme cela a été proposé antérieurement. La documentation permet de conclure que la date la plus vraisemblable correspond au règne d'Albert Ier (1298-1308) et que le cartographe participait du milieu de la cour, mais que cela ne dit rien sur une commande officielle. La présence des tombeaux, l'accent mis sur son patron saint Maurice pointent davantage vers le monastère d'Ebstorf, d'ailleurs étroitement lié à la maison ducale, ce qui rend cette discussion un peu artificielle.

Les deux derniers chapitres abordent la fonction et l'utilisation de la carte. Ils n'occupent qu'une cinquantaine de pages : cela évite au lecteur de lire les habituelles généralités sur la charge « symbolique » des *mappae mundi* – trait qui sera sans doute reproché à l'auteur. Au contraire, c'est le public

visé qu'il cherche à définir. L'emploi du latin suppose une préparation de celui qui observe tout en excluant sans doute, à cette date, un public principalement noble ou curial; la présence, dans les textes adventices, d'invitations au lecteur à aller chercher, soit sur la carte même, soit dans des élaborations textuelles, des renseignements plus complets, révèle plusieurs niveaux de réception. Mais l'emploi de la deuxième personne du singulier n'implique pas, comme le juge l'auteur, que cela s'adresse à une personne déterminée, tel un élève précis du cartographe, ni que la carte ait été faite pour lui: en bonne grammaire, le «tu» désigne très normalement l'ensemble des lecteurs potentiels des légendes. L'absence des significations morales ou allégoriques qui caractérisent les bestiaires ou les lapidaires suppose qu'elles étaient connues – ou qu'elles devaient être données par après, devant la carte même, ce qui entraîne que sa fonction était, d'abord, pédagogique. L'usage des *mappae mundi* à cet effet est bien attesté, notamment par l'exemple de Hugues de Saint-Victor décrivant la structure d'une *mappa mundi* lors des collations qui, vers 1130, avaient lieu au cloître parisien. Il est dommage que J. Wilke, poursuivant dans l'exploration de la tradition victorine, invoque le *Liber exceptionum* sans savoir que l'auteur en est Richard de Saint-Victor, recoure à l'édition de la Patrologie latine sans utiliser l'édition moderne et enfin sans se rendre compte qu'il ne s'agit pas d'une description de carte. La partie géographique du *Chronicon* de Hugues non cité, qui est tirée de l'analyse d'une carte, aurait été sur ce thème beaucoup plus éclairante. De même, J. Wilke sous-entend sans preuves que Hugues aurait renoncé à faire une mappemonde, remplacée par la description écrite, comme Richard. C'est ne pas tenir compte de nombreux indices bien connus. En particulier, la mappemonde qui se trouve dans un manuscrit des *Étymologies* d'Isidore de Séville (Munich, Bayerische Staatsbibl., Clm 10068) contemporain de Hugues et copié en Ile-de-France montre des correspondances frappantes avec le texte hugonien: elle doit être interprétée comme un exemplaire réduit de la mappemonde réelle décrite par le maître parisien. Cette carte ici contradictoirement datée du XIe siècle (t. II, Abb. 1, p. 38, en suivant un catalogue d'exposition) et du XIIe siècle (t. I, p. 66, n. 40) ne fait pas l'objet d'une enquête dans cette direction.

Un outil pédagogique, donc; mais pour quel public? Les nonnes d'Ebstorf eurent une école attestée à partir de 1307. J. Wilke pense que le responsable de la réalisation de la carte est le prévôt Albert. Mais il ne décide pas s'il la composa pour un élève particulier (celui auquel les verbes à la deuxième personne s'adresseraient) ou pour les religieuses. La première hypothèse semble peu vraisemblable; elle exclut *a priori* celles-ci de l'élaboration de la mappemonde, on ne voit pas pour quelles raisons. La signification d'ensemble abordée dans le dernier chapitre permet de préciser le contenu de l'enseignement auquel elle devait servir. Le Christ et ses

stigmates, l'alpha et l'oméga qui flanquent son nimbe, l'image de Jérusalem correspondant à la description de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse, celle du ressuscité, montrent que cet enseignement portait sur l'histoire du salut et son exégèse. La carte représente la création dans toute sa diversité, en l'associant de façon purement graphique à la résurrection et au jugement dernier. Elle est un résumé de l'histoire sacrée. J. Wilke établit un rapprochement éclairant avec un texte marginal qui met en rapport les jours de la création avec la liturgie dominicale. Un tel rapprochement a été opéré dans un milieu monastique, évidence qui semble échapper à l'auteur. On entrevoit ici l'une des fonctions les plus profondes de ce type de représentation. La carte monastique interagit constamment, dans la conscience de qui la contemple (j'emploie ce terme à dessein) avec la liturgie, de façon à montrer la permanente actualisation de l'histoire du salut, *hic et nunc*, pour les religieux bénédictins et, plus généralement, pour le chrétien. Il n'y a pas de raisons de douter que la mappemonde ait été conçue par et pour des religieuses. Cette piste qui met l'accent sur sa fonction spirituelle n'est qu'effleurée, et l'hypothèse d'un élève particulier du prévôt Albert semble bien formelle.

Face aux nouveautés importantes qu'il renferme, les erreurs ou les manques de ce travail sont secondaires. Outre les réserves déjà formulées sur l'influence de cartes anglaises ou hispaniques, sur le vocabulaire de Gervais de Tilbury et sur l'examen insuffisant des documents victorins, je redresserai quelques affirmations d'ordre général émanées de ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire de la cartographie médiévale: les grandes mappemondes ne sont pas des «cartes TO», désignation qui ne s'applique qu'à des diagrammes cartographiques spécifiques; toutes les cartes médiévales ne sont pas «orientées à l'est», etc. Certaines attributions émanant de la même tradition historiographique sont sans fondement, comme les «cartes de saint Jérôme» ou la «carte d'Henri de Mayence». J'y insiste, car la répétition de telles formulations confère une réalité indue à ces fictions savantes. Les transcriptions n'ont pas toujours été faites avec le scrupule exigé: par exemple, la citation d'une légende (t. I, p. 42) comporte deux fautes par comparaison avec la reproduction correspondante (t. II, p. 11); la désignation d'une très intéressante carte des provinces franciscaines n'est pas: «fratrum mappa ordinis» (t. I, p. 69 et t. II, p. 30) mais, comme cela est visible sur la reproduction: «ista est mappa ordinis» (t. II, p. 29). La liste des sources de la carte (t. II, p. 20) mentionne quelques noms provenant de travaux de seconde main et placés là sans critique: pour d'évidentes raisons relevant de l'histoire des textes qu'il n'est pas besoin de rappeler ici, ni Pomponius Mela, ni Vibius Sequester, ni Ptolémée ne peuvent être comptés parmi les sources au sens strict de la mappemonde. Quant au schéma des sources cartographiques (t. II, p. 21), il comporte des flèches orientées établissant des relations improbables entre des réalités incertaines: qu'est-ce que la «römische Weltkarte» qui

serait à l'origine d'une «englische Weltkarte»? Que signifie l'attribution à «Castorius» de la *Tabula Peutingeriana*, sous-produit d'une historiographie dépassée? Quelle est la réalité de la «Karte des Orosius»? En quoi les cartes du type Beatus en dépendent-elles? Indépendamment de ces affirmations sans preuves et de ces attributions fantaisistes, documenter de telles relations controuvées postulées par l'histoire de la cartographie médiévale demanderait des démonstrations qui ne sont pas faites – et qui d'ailleurs sont impossibles.

Ce travail parfaitement présenté, qui fournit dans le deuxième volume un abondant et la plupart du temps judicieux appareil de schémas, de transcriptions et de reproductions, est appréciable par l'accent mis sur les caractéristiques matérielles de la mappemonde de façon à en éclairer le sens et la fonction. Quant à la date, à l'auteur et à ses buts, il apporte de nombreux éléments habilement critiqués. En mettant l'accent sur la réalité, à l'époque de sa réalisation, de l'espace tel qu'il est représenté pour ceux qui contemplaient la carte, il se donne les moyens de pénétrer dans la conscience de son auteur et de ses utilisateurs bien plus profondément que ceux qui se plaisent aux généralités sur la «pensée médiévale» et sur ses différences tout aussi générales avec les fondements de la cartographie moderne. De telles approches, dont l'ouvrage est un témoin valeureux, doivent être encouragées, si du moins l'on souhaite acquérir une meilleure compréhension des *mappae mundi*.

Patrick Gautier Dalché, EPHE, IVe Section, 45-47 rue des Écoles,
F-75005 Paris

Médiévales 55, automne 2008, p. 171-184

NOTES DE LECTURE

Patrizia MELI, Sergio TOGNETTI, *Il principe e il mercante nella Toscana del Quattrocento. Il Magnifico Signore di Piombino Jacopo III Appiani e le aziende Maschiani di Pisa*, con un saggio di Lorenzo Fabbri, Florence, Olschki, 2006 (Archivi di Santa Maria del Fiore, Studi e Testi, 2), XII, 205 p.

Cet ouvrage court et dense, écrit à plusieurs mains – il comprend, en effet, outre les contributions des deux auteurs, un long propos de Lorenzo Fabbri – est une heureuse entreprise. D'une part, parce qu'il concerne une petite principauté de Toscane, encore mal connue, celle des Appiani de Piombino qui joua au XVe siècle un rôle politique et économique important dans le sud de la Toscane et, d'autre part, parce qu'il révèle, une nouvelle fois, tout l'intérêt des archives comptables pour l'histoire sociale et économique des sociétés de la Renaissance.

En effet, l'essentiel des documents qui jettent un éclairage nouveau sur cette seigneurie méridionale proviennent des livres comptables des Maschiani, une famille de marchands pisans qui servirent la cour de Piombino, principalement à l'époque de Jacques III (v. 1440-1474). Ces registres, conservés à l'Archivio dell'Opera di Santa Maria del Fiore étaient jusqu'alors demeurés ignorés. En quelques pages sobres et efficaces, Lorenzo Fabbri explique les raisons de la présence incongrue de ces documents commerciaux dans les fonds de l'Œuvre de la cathédrale de Florence. À la fin du XVe siècle, les Maschiani, incapables de récupérer les créances qu'ils possédaient sur nombre de leurs concitoyens décidèrent d'en faire don à « l'Opera del Duomo », laissant à ce dernier – dont les agents étaient bien implantés dans cette partie de la Toscane, notamment depuis l'intégration de Pise à l'État florentin en 1406 – le soin de recouvrer les sommes dues. Sans insister, Lorenzo Fabbri souligne ainsi le rôle ambigu de cette institution qui – chargée d'édifier la cathédrale, gérée par « l'Arte della Lana », l'organisme regroupant les principaux hommes d'affaires florentins – tenta, en vain, de sauver les actifs d'une famille marchande sur le déclin, liée au monde économique dominé par les Médicis.

L'étude de ces registres comptables, assortie d'une enquête approfondie dans les autres fonds d'archives pisans et florentins permet à Sergio Tognetti de dresser le portrait des Maschiani et d'analyser leurs activités commerciales. Il montre notamment la rapide ascension sociale de cette famille qui, originaire d'un petit village sur les pentes du mont Pisan, parvint en moins d'un siècle à figurer parmi les élites citadines, impliquées dans les réseaux économiques florentins. D'abord, marchands de vin, au début du XVe siècle, les Maschiani prospérèrent dans la première moitié du siècle. Leur fortune est bien assise lorsqu'ils obtinrent de Jacques III, en 1458, la « maona del ferro » pour Pise, c'est-à-dire le monopole de l'approvisionnement de la cité en minerai de fer provenant de l'île d'Elbe. Sergio Tognetti s'attarde longuement à décrire le fonctionnement et l'importance de cette « maona » qui assurait aux

seigneurs de Piombino, l'essentiel de leurs revenus et qui permettait de faire travailler sur le continent la ressource insulaire. Actifs marchands, les Maschiani profitèrent de cette acquisition pour se rapprocher des Appiani et participer à l'approvisionnement de la cour, comme le révèlent leurs livres comptables. Si cette activité peut paraître modeste – les sommes dues par les Appiani correspondaient au montant de la «maona» et servaient essentiellement à payer les salaires des officiers publics, d'acheminer quelques fournitures – elle n'en était pas moins importante pour les Maschiani puisqu'elle leur permettait désormais de figurer, à l'instar des grandes compagnies commerciales florentines et siennoises, parmi les fournisseurs d'une cour aristocratique. Toutefois, elle révèle aussi, selon Sergio Tognetti, les goûts – plutôt bourgeois – des Appiani et l'organisation sommaire de leur État.

Cet état de fait s'explique en partie par l'origine des Appiani que Patricia Meli rappelle et précise dans une longue première partie et par les vicissitudes de leur État. La famille était en effet puissante à Pise dès le XIIIe siècle et, au cours du XIVe siècle, plusieurs de ses membres devinrent même seigneur de la cité. Ce n'est qu'à la fin du siècle, qu'ils vendirent la ville aux Visconti et fondèrent, aux marges de la Toscane à Piombino, une seigneurie qui s'étendait sur les quelques *castra* de la Maremme (Scarlino, Suvereto, Buriano, Montioni) et sur une partie de l'archipel toscan (Elbe, Monte Cristo, etc.) et dont l'essentiel de la richesse provenait du fer de l'île d'Elbe – longtemps contrôlé directement par les Pisans. Petit État fragile, reconnu par l'empereur Venceslas en 1402 – qui accorda aux Appiani le titre de comte –, il dut s'opposer aux ambitions de puissances politiques italiennes – génoise, milanaise présentes en Corse – et conserva son autonomie grâce à l'appui de ses voisins – notamment florentins et siennois –, au soutien des Aragonais – qui reconnurent les Appiani comme vassaux, les autorisèrent, en 1465, à porter leur nom – et à l'activité de son port (devenu pour ainsi dire franc, attirant, en particulier, les marchands catalans et tunisiens).

C'est donc une seigneurie originale – pour ainsi dire un hapax dans l'Italie de la Renaissance –, fondée sur le contrôle et les profits de trafics commerciaux (et principalement de matières premières) qui prit essor en Maremme. Son existence même, à la Renaissance, révèle l'intérêt renouvelé et désormais important des élites économiques citadines, en Toscane, pour les ressources naturelles de la région, que d'autres enquêtes récentes viennent aussi souligner.

Didier BOISSEUIL

Samuel LETURCQ, *Un village, la terre et les hommes. Toury en Beauce (XIIe-XVIIe siècles)*, Paris, Éditions du CTHS, 2007, 565 p.

«À l'issue de cet ouvrage, le rapprochement de l'*openfield* beauceron avec le bocage breton, les terroirs gascons ou provençaux n'apparaît pas aussi farfelu qu'on pourrait le penser» (p. 448). À l'image des derniers mots de sa conclusion, le livre de S. Leturcq, issu d'une thèse de doctorat, s'avère délibérément iconoclaste. Relevant un pari audacieux, il fait voler en éclats quelques-unes des certitudes acquises dans le domaine des études rurales, dont l'une des plus solidement ancrées: l'opposition *openfield*/bocage, et les grands modèles théoriques qui la sous-tendent. S. Leturcq

extrait du stéréotype l'apparence immémoriale de la Beauce, à travers la micro-analyse d'un petit terroir, celui de Toury (Eure-et-Loir), et le choix assumé de la méthode régressive: sortant du terrain d'études familier aux médiévistes, S. Leturcq prend comme point de départ la documentation du XVIIe siècle, pour remonter, pas à pas, jusqu'à celle du XIIe siècle. L'application de cette méthode repose sur la richesse et la continuité des sources, condition que remplit entièrement Toury: ancienne possession de l'abbaye de Saint-Denis, transférée par la suite aux dames de Saint-Cyr sur ordre de Louis XIV, ses archives, très soignées, sont remarquablement conservées. Grâce à cette documentation exceptionnelle, et à la diversité des approches envisagées, S. Leturcq fait émerger pas à pas les structures agraires communautaires et intercommunautaires de ce village, pour tenter de comprendre, sur la longue durée, le long processus d'élaboration d'un terroir dit d'*openfield* du XIIe au XVIIe siècle.

Une première partie s'attache à justifier les choix méthodologiques. L'auteur soulève dans un premier temps les problèmes majeurs posés par les concepts d'*openfield* et de bocage développés par les géographes du début du siècle. Cette «étonnante antithèse» (M. Bloch) oppose terme à terme une structure communautaire (*openfield*) à une structure (bocage) où la propriété individuelle domine, c'est-à-dire la liberté, dans l'esprit de penseurs libéraux du XVIIIe siècle. S. Leturcq souligne combien ces macro-analyses, bien plus théoriques qu'ancrées dans le réel, ont été orientées par des préoccupations idéologiques: les économistes et agronomes du XVIIIe siècle retrouvaient dans le paysage l'opposition entre l'Ancien Régime et l'esprit de «progrès» qui était le leur, réduisant la réalité du territoire à des «paysages intellectuels» (p. 56). Bien plus sujet à débats est le second parti pris méthodologique: l'approche régressive. S. Leturcq rejette d'emblée les réticences quant à la mise en œuvre de cette méthode pour le Moyen Âge, réticences qui lui semblent «plus académiques que scientifiques» (p. 60), motivées essentiellement par la difficulté de s'aventurer hors des textes médiévaux. Une approche régressive raisonnée et prudente permet par ailleurs d'éviter l'écueil consistant à surestimer les permanences. La frilosité des médiévistes français, peu enclins à suivre la voie ouverte par M. Bloch et R. Dion dans les années 1930, contraste avec l'avance des chercheurs britanniques (cas des grands «surveys» archéologiques, fouilles de villages tels que Wharram Percy, etc.). S. Leturcq s'inspire manifestement de cette approche dans son choix du recours à la micro-analyse, qui permet de combiner approche régressive et attention à la spécificité du cas étudié, et de mettre en valeur l'infinité des variétés existant dans les pratiques d'assolement, à l'inverse de la typologie artificiellement dressée.

La seconde partie de l'ouvrage traite du fonctionnement agraire de Toury aux XVIIe-XIXe siècles, à partir d'un terrier exceptionnellement soigné, commandé par Louis XIV en 1696. Ce document recense les propriétés et non le terroir d'exploitation, mais S. Leturcq parvient, par une analyse méticuleuse des termes employés et des mentions de confronts (et le recours à un logiciel SIG) à reconstituer une trentaine de «métairies» (fermes) existant dans le finage de Toury. Au sein de ces métairies, qui concentrent la majorité des terres villageoises, l'émiettement des parcelles est extrême. S. Leturcq nuance la surprise face à cet état de fait en interrogeant – sur le principe de l'enquête ethnographique – deux vieux agriculteurs de Toury, ayant connu la situation avant le remembrement des années 1950. Leur témoignage montre d'une part que l'éclatement parcellaire ne constitue

pas une gêne, étant donnée la surface maximale cultivée en une demi-journée par une charrue et des chevaux (15 ares), et, souligne, d'autre part, le poids de la méfiance paysanne face à l'échange de terres. On perçoit ici toute l'importance de la prise en compte du territoire vécu, dont l'expression nuance l'image fournie par les sources «institutionnelles» émises au sein du village (notamment les actes de police, mettant l'accent sur les conflits). La vivacité des rapports et des ententes orales ne fait pas de doute, et il y a dans les faits une distorsion entre le territoire institutionnel (fiscal, religieux, juridique) et le terroir et ses pratiques culturales. L'exemple de la vaine pâture et de la gestion de l'assolement contredit par exemple l'image d'une servitude collective transcendant la propriété individuelle. Par une attention méticuleuse dans la toponymie aux termes «champtiers» (ou quartiers d'une même sole), l'auteur montre que des zones entières échappent à cette contrainte de sole. L'argument *a silentio* apparaît d'autant plus étrange que la police rurale est par ailleurs très active. Il s'agit en fait d'une contrainte facultative, mais dont l'acceptation assurait, en échange, le droit de vaine pâture pour ses propres bêtes.

L'éclairage apporté par les sources de l'époque moderne permet, dans une dernière partie, de dépasser la rupture documentaire du tournant entre XVe et XVIe siècles, pour interpréter les indices lacunaires des sources médiévales, et démonter le processus d'«élaboration médiévale d'une structure communautaire». Dans un premier temps, l'auteur reconstitue, à partir d'une série de recettes de cens du XVe siècle, la multitude de types de cens alors exigés à Toury (oublies, franchises, petit cens, grand cens...). Les cens les plus lourds pèsent sur les zones de cultures les plus soignées, qui sont également les plus proches des habitats, révélant une structure concentrique (suivant le modèle de von Thünen), ce que confirme également la technique de la prospection pédestre. Cette structure concentrique porte néanmoins sur des «îlots», perdus au milieu d'une immensité uniforme, où les terres, quelles que soient leurs aptitudes agronomiques, sont redevables d'un taux de prélèvement unique, ce qui suppose une entreprise seigneuriale de vaste envergure pour imposer une telle rationalité mathématique. La multiplicité des types de cens dans les zones d'habitat dénote, en parallèle, une perception fragmentée de l'espace de la seigneurie (qui se traduit dans la structuration complexe des censiers), et ce malgré l'uniformité proclamée du système de prélèvement. Cette complexité s'explique par la présence de sept hameaux, dotés d'une responsabilité pour le prélèvement des cens et jouissant d'une existence propre en tant que communauté agraire. L'abandon de certains de ces hameaux à l'époque moderne, faisant suite à la consolidation de la seigneurie foncière face à la «crise» de la fin du Moyen Âge (nuancée par S. Leturcq dans le cas de Toury), explique une polarisation progressive de l'espace autour du bourg (suivant la théorie des polygones de Thiessen), et une simplification des documents fiscaux pour la période moderne.

Concernant les pratiques d'assolement, l'absence de documentation médiévale éclairant ce point pour Toury a orienté S. Leturcq vers les sources d'un village proche, également possession de l'abbaye de Saint-Denis: Rouvray-Saint-Denis. Une «déclaration» du XVe siècle et un «papier des monesons» explicitant l'état des terres en 1475, font apparaître les pratiques de «dessaisonnement», ce qui montre à nouveau que l'exploitant peut, de son plein gré, sortir temporairement du cycle d'assolement.

L'étude s'achève par un retour au cas de Toury, pour insister sur la phase fondatrice de constitution de sa structure agraire. L'organisation communautaire précédemment décrite existait-elle avant le XIVe siècle ? En l'absence de sources directes, le témoin privilégié choisi est Suger, qui occupa le poste de prévôt de Toury au début du XIIe siècle. Malgré une critique circonspecte à l'égard des récits de Suger, S. Leturcq analyse pas à pas les informations fournies par l'abbé sur son œuvre réformatrice dans les seigneuries beauceronnes. La politique volontariste de Suger et de ses successeurs aux XIIe-XIIIe siècles est à l'origine de la réorganisation du terroir de Toury (lutte contre le seigneur local, création d'un *castrum*, réorganisation fiscale...). La rationalité du système de prélèvement, qui combine un système sophistiqué et homogène et implique un arpentage rigoureux et une gestion lourde, remonte à cette époque ; S. Leturcq parvient à dater, assez finement, l'apparition de chacun des types de cens cités pour le XIVe siècle. Cette étude se conclut sur l'ancienneté très probable de la structure parcellaire de Toury, qui remonte certainement à l'Antiquité ; la lacune des données pour le haut Moyen Âge ne doit donc pas être interprétée en terme d'effondrement des structures de l'exploitation agraire.

Le travail dense et méthodique de S. Leturcq fait donc tomber nombre de certitudes. Parmi les résultats majeurs, on voit que la communauté agraire n'est pas la communauté paroissiale, malgré la polarisation progressive du terroir autour du bourg de Toury et la disparition de certains des hameaux périphériques. Cette société rurale, bien que fragmentée, n'apparaît par ailleurs pas fermée, comme le montre la vivacité des ententes intercommunautaires. Enfin, S. Leturcq met clairement en lumière la souplesse de ce système, qui n'impose nullement la contrainte dans les pratiques d'assolement, mais repose sur des accords de gré à gré, préservant la vitalité de l'individualisme agraire. S. Leturcq a pleinement relevé le défi posé. Cette belle leçon de méthode est unique dans le domaine des études rurales du Moyen Âge français, par l'application intégrale de l'approche régressive sur un terroir donné. Le pari est d'autant plus risqué et louable que l'auteur s'attaque ici au socle de l'*openfield system* : la Beauce. C'est aussi une leçon de lucidité face à la méthode adoptée, assumée pleinement jusque dans ses limites, de prudence face aux sources, et d'humilité de l'historien ruraliste, qui, ne négligeant pas le contact avec les paysans du lieu, reste conscient de toute la complexité et l'aspect mouvant de l'objet d'étude. S. Leturcq ouvre, sur cinq siècles d'archives, une fenêtre exceptionnelle sur l'organisation agraire d'un village beauceron, qui modifiera certainement le regard du lecteur traversant cette plaine une fois prochaine...

Catherine LETOUZEY

Hélène NOIZET, *La Fabrique de la ville. Espaces et sociétés à Tours (IXe-XIIIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, 504 p.

Cet ouvrage est la version remaniée d'une thèse soutenue en 2003 à l'université de Tours. Il s'agit d'une monographie urbaine, développant une analyse socio-spatiale de deux quartiers centraux de la ville. Deux remarques introductives s'imposent. Premièrement, la période considérée, de la fin du VIIIe siècle au début du XIVe siècle, n'est pas riche en études urbaines, plutôt consacrées aux derniers siècles du Moyen

Âge. L'étude éclaire l'apogée de la croissance urbaine médiévale alors que cette période ne connaît pas de définition claire de ce qu'est la ville. Il s'agit d'entrer dans les mécanismes du développement urbain par une étude de cas principalement basée sur un corpus de 221 chartes tirées de la riche documentation de Saint-Martin de Tours. La seconde remarque porte sur l'angle choisi pour observer cette construction de la ville, désignée par la notion de « fabrique urbaine ». Développé en géographie, ce concept correspond à la volonté d'expliquer l'urbanisation autrement qu'en se focalisant sur les projets ponctuels d'aménagement et d'urbanisme. Il permet d'explorer une dialectique de longue durée entre les activités sociales et un espace urbain qui n'est pas appréhendé comme un reflet strict de la société mais comme le résultat d'une accumulation. Ce long processus doit moins à des entreprises volontaristes qu'aux effets induits des actions de différents acteurs et habitants, lesquels actes peuvent avoir une finalité initiale bien éloignée de l'aménagement urbain. Le processus de fabrique urbaine est séduisant car il renvoie bien à la nature impensée de la ville au Moyen Âge central et à son développement pluriséculaire issu des pratiques quotidiennes, des représentations des citadins et des institutions.

L'étude se décompose en cinq parties, les quatre premières correspondent à un découpage chronologique tandis que la dernière amène des conclusions plus globales. Chacun de ses épisodes chronologiques suit la même démarche : l'activité des différents acteurs, pouvoirs royal ou locaux, moines ou chanoines, ainsi que les interactions entre ces individus, sont à la fois influencées par l'organisation spatiale et productrices d'espace. Cet examen précède l'analyse lexicographique du vocabulaire spatial, différencié selon les auteurs des documents, ce qui permet de comprendre comment les représentations liées aux dénominations de l'espace dérivent d'enjeux géographiques des interactions entre acteurs. Outre son aspect heuristique, cette démarche permet de présenter les analyses sous la forme d'un récit qui fait de cet ouvrage moins une reconstitution figée du parcellaire médiéval que l'occasion d'une réflexion sur la construction matérielle et identitaire de la ville.

À partir de 774, le pouvoir carolingien participe activement à la définition de la communauté de Saint-Martin et à l'adoption d'une règle canoniale. Cette formalisation de l'organisation de Saint-Martin a des implications spatiales, mettant fin à la cohabitation dans un même espace de moines et de chanoines. Elle va de pair avec la mise en place d'un réseau de domaines destiné à répondre aux besoins du chapitre dont la forme par un effet de jeux d'échelles se répercute sur ce premier noyau de l'agglomération tourangelle. Durant le IXe siècle, les comtes Robertiens, abbés laïcs de Saint-Martin, exercent une influence croissante sur les rapports de force entre titulaires des différents offices canoniaux ce qui introduit progressivement des brèches dans la cohésion du chapitre, répercutées dans sa configuration spatiale. Les mots employés pour désigner la ville et ses lieux forment une variable importante du dialogue au sein du triptyque roi-comte-chanoines, ainsi que dans les relations internes au chapitre de Saint-Martin.

À partir de 918, la situation devient plus complexe et Tours apparaît davantage comme une juxtaposition de noyaux qu'une unité. La géographie ecclésiale s'étoffe avec la refondation d'un ancien monastère dédié à saint Julien dans une zone vide intermédiaire entre la ville antique et Saint-Martin, l'implication de moines de

Marmoutier dans le proche quartier de Châteauneuf et la création d'un *castrum* lié à l'immunité accordée à Saint-Martin. Non seulement les Robertiens puis les Capétiens ont favorisé cette nouvelle entité mais, concédant des chartes pour dynamiser l'activité économique ainsi que des fiefs aux vassaux du comte afin de mieux contrôler ce dernier, ils accentuent la fragmentation des droits au sein de Tours. Le vocabulaire spatial de cette période reflète la multipolarisation juridictionnelle de la ville ainsi que la forte compétition entre acteurs pour s'approprier l'identité d'un lieu. Quand les chanoines évoquent le nouveau *castellum*, ils mentionnent un *castrum Sancti Martini* là où les moines de Marmoutier utilisent le terme de *castrum novum Sancti Martini*. Ces deux expressions montrent une lutte pour capter l'héritage de Saint-Martin dont sont absents l'archevêque et les moines de Saint-Julien, lesquels emploient des termes comme *suburbium Turonicae* permettant d'affirmer la continuité spatiale et temporelle de la légitimité épiscopale à agir sur l'ensemble de la ville. Ce jeu ne se limite pas à des relations d'oppositions propices au morcellement de l'espace urbain. Ainsi les besoins des chanoines et des moines de Marmoutier favorisent commerce et artisanat autour de Saint-Martin tandis que le monastère de Saint-Julien maintient dans ses alentours un faible niveau d'urbanisation en garantissant une séparation nette entre moines et laïcs.

Le XII[e] siècle représente le paroxysme de cette division de la ville. Il s'agit en premier lieu du moment d'affirmation d'une élite urbaine d'origine marchande et non nobiliaire. Si ces bourgeois ne forment pas un groupe homogène aux intérêts communs, la reconnaissance de leur existence participe à l'éclosion de conflits juridiques dont la lecture montre la variabilité des possibles configurations dans le paysage sociopolitique tourangeau. Ces rivalités ne sont pas seulement locales, elles sont alimentées par une deuxième caractéristique du XII[e] siècle: la présence plus marquée du souverain capétien qui entend ainsi répondre aux Plantagenêts, devenus comtes d'Anjou à partir d'Henri II. Le chapitre de Saint-Martin, à travers la personne du trésorier, office fréquemment occupé par un membre de la famille capétienne, devient le pivot des enjeux politiques en agissant comme une interface entre trois acteurs: le roi, le comte et enfin le groupe des bourgeois, présent dans l'enclave martinienne. La toponymie et son insertion dans les sources se font l'écho de telles recompositions. Le *castrum* autour de Saint-Martin devient davantage un espace royal qu'un lieu approprié par les chanoines. Durant ce siècle, de nouveaux *burgi* et *castri* sont mentionnés, signe d'un développement démographique fragmenté, leur apparition démontre également des changements dans le rapport à l'espace. La mention de *castra* est plus fréquente pour qualifier les hommes que les biens, le toponyme est devenu plus neutre, circulant davantage entre les acteurs, il est davantage lié à l'activité sociale des bourgeois, privant ainsi les chanoines de la possibilité de participer au jeu social à travers une identité topographique.

Dernier moment de l'enquête, le XIII[e] siècle marque l'établissement d'un nouvel équilibre qui favorise une stabilisation des territoires. À l'occasion d'un règlement entre le comte et le roi, le *castrum* de Saint-Martin est redéfini comme un territoire royal, dans la continuité de l'évolution du XII[e] siècle mais désormais cette appropriation exclut les chanoines qui apparaissent comme les habitants du *claustrum*. Cette nouvelle fracture est accentuée par la volonté des papes de réformer le chapitre martinien pour

limiter l'absentéisme des chanoines, qui ont tendance à considérer leur charge de manière plus individuelle que collective. Il s'agit de renforcer l'aspect communautaire de Saint-Martin en recréant une barrière spatiale, sociale entre les bourgeois et les chanoines dont le mode de vie semble très laïcisé. Ces réformes récréent un espace identifié aux chanoines qui exclut autant les laïcs que le pouvoir royal. Ce dernier n'est pas le perdant de ces évolutions. Sa victoire sur le Plantagenêt lui permet de rassembler le reste de la ville sous l'autorité de son bailli et d'intervenir plus directement dans les rapports entre les chanoines et les bourgeois dans le sens d'une contractualisation accrue. Cette période est ainsi marquée par une forte approche juridique de l'espace à laquelle participe le changement dans le système de localisation des biens qui s'appuie désormais sur le fief et la paroisse devenus des référents spatiaux.

La dernière partie de l'ouvrage en est en fait la clé de voûte. L'analyse des structures parcellaires très contrastées de trois quartiers d'après le cadastre napoléonien mène à la définition d'idéaux-types au sens webérien, différenciant l'influence sur la morphologie urbaine de la longue présence des chanoines et des moines. Sans que l'un de ses deux protagonistes n'ait eu le projet de construire la ville, pas plus que les autres acteurs présents dans cette enquête, leurs activités ont autant pesé sur le cadre matériel de la ville qu'elles ont été influencées par celui-ci.

La multiplicité des pistes suivies est l'une des qualités essentielles de cette étude qui traite autant des aspects matériels de la ville que des représentations attachées aux espaces. En plaçant les jeux d'acteurs comme ossature d'un récit, Hélène Noizet se détache des causalités schématiques pour expliquer la morphogénèse urbaine de façon dynamique. C'est justement la pertinence et l'originalité de la méthodologie employée qui permet d'aborder le thème de la croissance urbaine dans son moment de plus forte intensité mais qui paradoxalement est resté peu étudié faute d'une approche satisfaisante.

Olivier MÉRY

Frédéric BOUTOULLE, *Le Duc et la société. Pouvoirs et groupes sociaux dans la Gascogne bordelaise au XIIe siècle (1075-1199)*, Bordeaux, Ausonius éditions (Scripta Mediævalia, 14), 2007, 439 p.

La thèse de Frédéric Boutoulle qui n'avait au départ « pas d'autre ambition que de combler une pan méconnu de l'histoire méridionale du Moyen Âge central, celui de la Gascogne Bordelaise des XIe et XIIe siècle » (p. 20) constitue au final une réflexion claire et dense sur les rapports entre un pouvoir, celui des duc d'Aquitaine et le territoire qu'ils ont dominé. Si le modèle des thèses régionalistes, comme celles de Robert Boutruche, André Debord, Charles Higounet, Pierre Bonnassie restent des références constantes, l'auteur se démarque nettement de ces travaux en soulignant une particularité essentielle de l'espace qu'il étudie: celle d'avoir échappé aux schémas traditionnels de la « révolution châtelaine ». Frédéric Boutoulle s'emploie ainsi à rouvrir les dossiers qui ont progressivement constitué cette historiographie et à les actualiser à partir des récentes réinterprétations et des analyses qu'il tire d'un corpus de sources qui ne mérite pas sa réputation de « désert textuel ». Il présente ainsi le caractère exceptionnel de son espace à partir d'une apparente contradiction:

« pourquoi, dans des territoires où il s'arrête rarement, le duc d'Aquitaine de la seconde moitié du XIe ou du XIIe siècle a pu rester en Bordelais une figure majeure et conserver une autorité finalement peu contestée ? » (p. 20.)

Le corpus des 1781 actes collectés, issu de 37 établissements religieux différents, a été informatisé et traité de manière sérielle afin de palier la rareté textuelle de cette période ainsi que le tri produit par l'« encartulairement ». On ne peut que reconnaître l'intérêt d'une telle démarche qui permet à l'auteur d'utiliser les méthodes statistiques de l'analyse lexicale afin de « mieux percevoir les systèmes de représentations associées à quelques termes au large champ sémantique et sur lesquels butte l'historiographie » (p. 32). Malgré « le lexique des cartulaires qui ne brille pas par sa clarté », certaines analyses terminologiques aboutissent à des résultats intéressants, à commencer par la conclusion à laquelle parvient l'auteur : « le fondement des catégories sociales au sein de la société médiévale ne se traduisait pas en mots » (p.193).

À partir de cette méthode, Frédéric Boutoulle propose une histoire sociale de la Gascogne bordelaise très influencée par les apports de la sociologie historique, des travaux d'Alain et Anita Guerreau ainsi que ceux de Joseph Morsel[1]. Après quatre chapitres sur les structures du pouvoir ducal et seigneurial, les rapports entre « dominants et dominés » et quelques « aspects des liens sociaux dans la société des laïcs » dans la première moitié du XIIe siècle, les chapitres 5 et 6 sont consacrés à la politique des Plantagenêts en Gascogne et à « la société face au roi-duc » dans la seconde moitié du siècle. La chronologie choisie par l'auteur, des années 1070 à la fin du XIIe siècle, s'organise donc autour de la charnière de 1152-1154 marquant l'arrivée au pouvoir des Plantagenêts et l'inclusion de la Gascogne dans un vaste empire s'étendant jusqu'aux marges de l'Irlande. Choisie pour sa cohérence documentaire, cette périodisation présente l'avantage de couvrir l'ensemble du XIIe siècle, bien que la structure de l'ouvrage crée une rupture parfois gênante pour suivre la continuité des phénomènes sociaux et territoriaux. Ainsi le traitement de la questalité et des services qui permet de suivre l'évolution de la domination bordelaise sur les dépendants libres est découpé entre le chapitre 3 et 5. On perçoit mal également l'évolution du domaine ducal, entre la première et la deuxième moitié du XIIe siècle. Cette difficulté aurait pu être contournée par l'usage des cartes, trop peu nombreuses (sept au total) ou trop rudimentaires pour donner une vision dynamique des transformations qui marquent la période.

Dans le premier chapitre, l'étude du pouvoir ducal et seigneurial s'appuie sur un inventaire des châteaux (annexe 2) qui vient combler un réel manque. Malgré les inconvénients d'une méthode essentiellement fondée sur les textes – l'archéologie n'ayant fouillé pratiquement aucun site castral de la région – l'auteur observe une faible densité de châteaux (une trentaine pour près de 12000 km^2) dans la première moitié du XIIe siècle, dont la majeure partie serait d'origine publique. En revanche, le nombre plus élevé de mottes souligne la vigueur du pouvoir châtelain. De l'analyse en détail du domaine ducal (p. 56-79) l'auteur conclut que les fondements de l'autorité ducale ne reposaient pas sur les châteaux. Le duc n'en restait pas moins le premier seigneur territorial de la région, ce qui rapproche le modèle bordelais de celui étudié par Robert

1. Notamment A. Guerreau, *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?* Paris, 2001 ; J. Morsel, *L'Aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V^e^-XVe siècle)*, Paris, 2005.

Fossier en Poitou (p. 87-108). D'autre part, le caractère tardif de l'*incastellamento* de la Gascogne bordelaise rejoint celui de la Gascogne gersoise de B. Cursente. L'auteur observe aussi, dans ce lent changement d'organisation de l'espace du pouvoir seigneurial, des seigneuries « inachevées » (p.147-148) et s'attarde à plusieurs reprises sur la question des alleux en Bordelais, « une forme d'encadrement finalement répandue » qui permet de revenir sur la vision trop téléologique de l'inéluctabilité du système châtelain (p.127-129). De l'analyse du pouvoir châtelain – à partir des prérogatives et de ses agents – l'auteur aboutit au constat d'une « situation apparemment antinomique à la fin du XIe et du XIIe siècle » donnant, dans le débat sur la portée des changements survenus au tournant de l'an mil, des arguments à chaque partie (p.147).

Dans le chapitre 3, l'auteur tente de dessiner les contours des groupes sociaux, à commencer par l'aristocratie, partant de la taxinomie et des formes de transmission du pouvoir au sein des parentés. Si la sémantique des termes *principes* et *optimates* ne pose pas réellement de problème, la question de la *militia* fait, en revanche, l'objet d'un plus long développement dont il ressort, entre autre, que l'appartenance à ce groupe n'impliquait pas nécessairement une désignation en tant que *miles*, « ce qui montre que les châtelains éprouvaient une certaine gêne à être désignée ainsi » (p. 161) avant le milieu du XIIe siècle. Dans la seconde moitié du siècle, en revanche, l'augmentation des occurrences du terme *miles*, sa diffusion jusqu'aux couches supérieures de l'élite ainsi que son accolement systématique à un nom traduisent la militarisation de l'aristocratie (p. 269-271). L'auteur étudie ensuite les pratiques anthroponymiques ainsi que les formes de patrimonialisation qui fondent la domination sociale: le principe de primogéniture était loin d'être dominant contrairement à la coseigneurie, l'exclusion des filles dotées ou le chasement des cadets. L'existence d'un autre « moyen plus radical de limitation du nombre d'ayants droit au sein des familles et des coseigneuries » est également souligné: le contrôle de la descendance par la limitation des mariages à un seul des enfants de la fratrie. « Familles et parentés pratiquaient donc un sorte de malthusianisme lignager... » (p.174).

La part des alleutiers dans la société paysanne est ensuite présentée comme un pendant à l'organisation d'un territoire assez faiblement polarisé par les châteaux et les bourgs. En associant analyse lexicale et analyse prosopographique, l'auteur peut également constater l'absence de servage: « *servus* est le grand absent des cartulaires » contrairement à *homo* qui est plus fréquemment utilisé (p. 184-185). Le concept « d'encasalement » adoptée par B. Cursente n'apparaît donc pas pertinent alors que la description de ce que Chris Wickham qualifie de « communauté à peine différenciée » correspond davantage à la réalité perçue en Bordelais[2].

Dans le chapitre 4, l'auteur s'attaque à l'analyse des termes désignant les relations sociales tissées autour des transferts de biens. Comparant *casamentum*, *beneficium*, *feodum* et *fevum* et leur association aux verbes *tenere*, *habere*, *pertinere* et *possidere*, il remarque que la féodalité du début du XIIe siècle ne comportait pas d'hommage (celui-ci n'apparaît que dans le dernier quart du XIIe siècle), mais pouvait être renforcée par un serment de fidélité. Le fief avait perdu sa connotation publique et servait principalement à affermir les liens familiaux, neutraliser des voisins menaçant ou

2. B. CURSENTE, *Des maisons et des hommes*, Toulouse, 1998 ; C. WICKHAM, *Communautés et clientèles en Toscane au XIIe siècle*, Rennes, 2001.

renforcer les structures d'encadrement des cultivateurs. Les relations contractuelles en dehors des cadres féodaux occupaient une place importante, en particulier les *conventiones*, dont l'analyse révèle quelques modalités de résolution des conflits en Bordelais et en particulier la plasticité de leur normalisation et l'existence d'une attitude légaliste (p. 225-237).

Les deux derniers chapitres dédiés au second XIIe siècle apparaissent moins denses, malgré une documentation accrue. Tandis que les moyens de la domination ducale augmentent: multiplication des «points d'appui» et usage d'une administration fondée sur l'écrit et sur un nouveau type de personnel – l'apparition des offices de justicier et de sénéchal sont ainsi présentés comme des innovations –, l'alourdissement de la fiscalité qui en découle provoque une agitation baronniale et l'augmentation des guerres privées. La présentation des problématiques de cette période à travers deux grands types de documents constitue une approche tout à fait pertinente. Frédéric Boutoulle décortique ainsi la paix de 1198 qu'il considère comme l'un des gestes les plus symptomatiques du renouveau du pouvoir ducal sous Richard Cœur-de-Lion (p. 254-262). Puis c'est à travers le texte des *Anciennes coutumes de La Réole* que l'auteur propose un commentaire serré de l'appesantissement du *dominum*. L'ouvrage s'achève sur l'essor des villes et de Bordeaux en particulier.

Les méthodes de cette thèse, son insertion dans les débats historiographiques les plus récents ainsi que la clarté et la densité des analyses, toujours nuancées, en font incontestablement un travail d'une grande qualité, malgré un découpage discutable, dont la portée dépasse le cadre régionaliste en montrant tout l'intérêt de la lexicographie pour mieux cerner les réalités qui se meuvent derrières les mots des textes médiévaux. On peut cependant regretter une certaine négligence concernant la bibliographie britannique, qui n'est certes pas ignorée, mais fort peu utilisée, hormis les travaux de Thomas N. Bisson. S'il est vrai que les principaux apports concernent surtout la période postérieure, les références aux travaux de Jane Martindale ainsi qu'aux récentes réinterprétations du rôle d'Aliénor sont néanmoins absentes[3]. Une dernière critique de stricte mise en forme peut finalement être esquissée. Le choix d'un référencement en note de bas de page minimal (nom, date) devrait impliquer une bibliographie finale classée alphabétiquement, or le choix du classement thématique produit un effet labyrinthique et approximatif où l'on peine à retrouver certaines citations.

Fanny MADELINE

Cécile TREFFORT, *Mémoires carolingiennes. L'épitaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIIIe-début XIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, 383 p.

Dans cet ouvrage, qui reprend sa thèse d'habilitation, Cécile Treffort entend revaloriser l'intérêt historique des épitaphes. L'absence de données biographiques ou historiques précises, la répétition, et l'usage de formules stéréotypées ont souvent

3. Entre autres J. MARTINDALE, *Status, authority and regional power : Aquitaine and France, 9th to 12th centuries*, Aldershot, 1997 ; B. WHEELER et J. C. PARSONS (éds.), *Eleanor of Aquitaine : Lord and Lady*, Palgrave, 2002.

détourné les historiens de ces documents. L'auteur démontre au contraire que ce type de sources peut être d'une grande richesse et propose une nouvelle méthode pour les analyser et les comprendre. Son objet d'étude est à la fois vaste et précis : il s'agit de toutes les inscriptions funéraires carolingiennes conservées, sur la pierre ou dans les manuscrits : les textes cachés dans la sépulture (endotaphes) ou visibles par tous (épitaphes), les graffitis sur table d'autel, et les inscriptions sur les reliquaires. C. Treffort s'est attachée à étudier le contenu des inscriptions, mais aussi leur emplacement dans l'église et leur support. Au cours de l'argumentation, les dossiers de sources sont présentés avec un grand nombre de relevés et de clichés qui rendent compte de la matérialité de ces documents.

Cette synthèse a nécessité un long travail sur le terrain pour localiser, inventorier et éditer les inscriptions lapidaires. Pour chaque dossier la même méthode a été appliquée : relevé, transcription, datation puis analyse. C. Treffort souligne combien ce genre d'étude est actuellement difficile à mener du fait de l'absence de répertoires recensant toutes les inscriptions carolingiennes. Elle dresse d'ailleurs, en annexe, un catalogue des inscriptions funéraires françaises pour la période qui s'étend du milieu du VIIIe siècle au milieu du XIe siècle.

L'ouvrage est organisé en cinq parties. Les trois premières parties dressent une vaste synthèse sur l'usage et la fabrication des épitaphes entre le VIIIe et le XIe siècle dans l'Europe carolingienne. Sa démarche est progressive, elle commence par les inscriptions cachées et celles des plus humbles, pour arriver aux inscriptions dont la publicité est la plus importante, celles des grands laïcs et ecclésiastiques, des proches du souverain, des papes et des rois. Les enjeux ne sont pas les mêmes que l'on s'adresse à un lecteur futur à l'intérieur de la tombe ou à l'ensemble de la communauté des fidèles à l'extérieur. Les deux dernières parties sont une mise en perspective de l'apport des épitaphes comme source à l'histoire culturelle et politique de l'empire carolingien.

C. Treffort a choisi d'étudier les épitaphes dans leur ensemble et non d'essayer de retracer le parcours des défunts. Chaque exemple épigraphique est décomposé en plusieurs éléments distincts pour être ensuite comparé à d'autres sources : analyse de l'écriture (recherche de la perfection graphique), contenu du texte et recherche esthétique, conditions de sa production, de sa réalisation, et de sa transmission dans de nombreux manuscrits, etc. Le deuxième trait distinctif de la méthode de C. Treffort est de ne pas avoir négligé les formules et les stéréotypes repris dans de nombreuses épitaphes. Elle a ainsi procédé à l'identification des formules et à l'étude des procédés de composition. Selon C. Treffort, la répétition des formules doit être comprise comme l'expression de la cohérence de la culture partagée par les différents auteurs. Cette valorisation de la répétition et de la reprise est propre à la culture carolingienne et les épitaphes sont un genre littéraire que l'histoire culturelle ne peut ignorer.

Mais l'apport le plus important est celui fait à l'histoire politique. L'art épigraphique existe déjà à l'époque mérovingienne, mais la période carolingienne se distingue pour deux raisons : la mise en place d'un réel programme épigraphique de la part des souverains francs, et l'insistance sur l'importance de la prière. Les épitaphes sont rares, car elles ne concernent que les membres de l'élite et parmi eux ceux dont la mémoire mérite d'être conservée, soit en raison des conditions de leur mort, soit en raison de leur prestige.

Après avoir étudié les épitaphes des membres de l'élite, C. Treffort termine son parcours par les épitaphes de la famille royale et des souverains eux-mêmes. La dispersion des épitaphes royales à travers l'empire suit les aléas de son expansion, de sa construction et de sa dislocation. Chaque roi mène une politique mémorielle et épigraphique différente, mais qui poursuit la même perspective : la construction d'un territoire unifié autour d'un souverain, assimilant le souvenir de Rome et identifiant l'empire à l'*Ecclesia*. Les épitaphes jouent un rôle essentiel dans le système commémoratif carolingien, tout comme les livres mémoriaux et les autres pratiques liturgiques pour entretenir la mémoire des morts. Ces pratiques ont elles-mêmes un rôle à jouer dans la construction politico-religieuse de l'empire.

Les épitaphes des rois et celles des plus humbles sont à la fois très proches et très éloignées. Elles sont différentes par la complexité du décor et de la graphie, par la sophistication du texte épigraphique, par sa longueur et son esthétisme. Mais elles se rejoignent sur les éléments présents dans le texte, cette recherche de perfection qui doit refléter la perfection de la vie du défunt et par les buts recherchés dans cette publicité mémorielle. Chaque épitaphe est composée de trois éléments essentiels : le nom du défunt, la date de sa mort et les circonstances du décès. La grande nouveauté de cette période vient de la généralisation de l'appel à la prière à la fin de l'épitaphe. Ce dernier élément traduit des enjeux considérables pour la société chrétienne.

L'époque carolingienne est une période de mise en place et de structuration du système commémoratif. L'étude des épitaphes permet d'éclairer le rôle des fidèles qui paraissent souvent absents ou passifs dans les autres sources où les enjeux de la mémoire des morts semblent n'appartenir qu'au clergé. C. Treffort insiste sur la notion de solidarité entre les morts et les vivants pour expliquer l'importance de la prière à cette époque en s'appuyant sur le contenu des épitaphes, qui développent le thème de la réciprocité (« prie pour moi et quelqu'un priera pour toi quand tu seras mort »). L'auteur identifie cette réciprocité à une véritable « chaîne de prières » entre les générations qui unit les différents membres de la société. Les épitaphes participent à la construction de l'*Ecclesia*, à la fois bâtiment et communauté des fidèles. Elles nous apprennent comment le programme carolingien vise à identifier l'Église terrestre (fidèles de Dieu et sujets du roi) à l'Église céleste, dans une même perspective eschatologique.

Après cette étude remarquable il ne sera plus possible aux historiens de méconnaître ou d'ignorer les épitaphes et leur rôle dans l'histoire de l'empire carolingien.

Gaëlle CALVET-MARCADÉ

SOMMAIRE D'OUVRAGES COLLECTIFS

Les Élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle), éd. Philippe Depreux, François Bougard et Régine Le Jan, Turnhout, Brepols (Collection Haut Moyen Âge, 5), 2007, 424 p.

Ce volume rassemble les actes d'une rencontre organisée à la Mission Historique Française en Allemagne (Göttingen) les 3, 4 et 5 mars 2005. Il représente le deuxième volume publié dans le cadre d'un programme européen sur «Les élites dans le haut Moyen Âge», dont le premier (*Les Élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, éd. F. Bougard, L. Feller et R. Le Jan) était paru dans la même collection en 2006. Une introduction de Philippe Depreux et des conclusions de Régine Le Jan encadrent dix-huit contributions, qui envisagent les thématiques annoncées dans le titre à partir de documentations très diverses: sources écrites narratives ou de la pratique, données archéologiques. L'espace envisagé est le monde occidental dans son ensemble, avec cependant une nette prédominance de l'espace franc et germanique, entre Loire et Elbe. Conformément aux habitudes de la série, les articles sont proposés en plusieurs langues: ici l'allemand, le français et l'italien. Le volume comprend de nombreux tableaux généalogiques, plans, cartes, et planches archéologiques en noir et blanc, ainsi qu'un index des noms propres.

Richard TRACHSLER (dir.), avec la collaboration de Julien Abed et David Expert, *Moult obscures paroles. Études sur la prophétie médiévale*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2007, 271 p.

Richard Trachsler, «*Moult oscure parleüre*. Quelques observations sur la prophétie médiévale» (p. 7-14) – Première partie: devins et prophètes. Des pratiques similaires?

Doris Ruhe, «La divination au Moyen Âge. Théories et pratiques» (p. 17-28) – Tony Hunt, «Les pronostics en anglo-normand: méthodes et documents» (p. 29-50) – Alessandro Vitale Brovarone, «Quand le prophète a raison. Une longue tradition» (p. 51-63) – Ernstpeter Ruhe, «L'invention d'un prophète. *Le Livre de Sydrac*» (p. 65-78) – Deuxième partie: pour comprendre Merlin. Julien Abed, «La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le Didot-*Perceval* (Paris, BnF, nouv. acq. fr. 4166) (p. 81-105) – Géraldine Veyssière, «'Metre en roman' les prophéties de Merlin. Voies et détours de l'interprétation dans trois traductions de l'*Historia regum Britannie*» (p. 107-165) – Claire Wille, «Le dossier des commentaires latins des *Prophetie Merlini*» (p. 167-184) – Nathalie Koble, «Un univers romanesque en expansion. Les *Prophecies de Merlin* en prose du pseudo-Richard d'Irlande» (p. 185-217)

Bibliographie (219) – Index sélectif des auteurs, des œuvres et des notions (261) – Index des manuscrits cités (264) – Table des illustrations (269)

LIVRES REÇUS

ALBERNI Anna dir., *Philologica : Sèrie Textos. Speculum al foder*, Bellcaire d'Emporda, Edicions Vitella, n°4, 2007.

ASCHERI Mario, NEVOLA Fabrizio éd., *L'ultimo secolo della Repubblica di Siena. Politica e istituzioni, economia e società*, Sienne, Accademia degli Intronati, 2007.

BALASSE Céline, *1306. L'Expulsion des Juifs du royaume de France*, Bruxelles, De Boeck, (Bibliothèque du Moyen Âge 26), 2008.

BASCHET Jérôme, *L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard (Folio Histoire), 2008.

BECK Corinne, *Les Eaux et les forêts en Bourgogne ducale*, Paris, L'Harmattan, 2008.

BOESCH GAJANO Sofia, *Grégoire le Grand hagiographe. Les Dialogues*, Paris, Cerf, 2008.

BRUMONT Francis (textes réunis par), *Prés et pâtures en Europe occidentale*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

BURNHAM Louisa A., *So Great a Light, So Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 2008.

CANTO GARCIA Alberto, CRESSIER Patrice (études réunies par), *Minas y metallurgia en al-Andalus y Magreb occidental*, Madrid, Casa de Velasquez, 2008.

CHASTANG Pierre dir., *Le Passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2008.

DAHLAOUI Yann éd., et POUDRET Jean-François (commenté par), *Le Plaict Général de Lausanne de 1368. « translaté de latyn en françois »*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale 43, 2008.

DALARUN Jacques, *« Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». La religion faite femme (XIe XVe siècles)*, Paris, Fayard, 2008.

DÉBAX Hélène éd., *Vicomtes et vicomtés dans l'Occident médiéval*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

DRAELANTS Isabelle, *Le* Liber de virtutibus herbarum, lapidum et animalium (Liber aggregationis). *Un texte à succès attribué à Grégoire le Grand*, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2007.

DUMÉZIL Bruno, *La Reine Brunehaut*, Paris, Fayard, 2008.

DUVAL Frédéric, POMEL Fabienne, *Guillaume de Duguleville. Les pèlerinages allégoriques*, Rennes, PUR, 2008.

FARGEIX Cécile, *Les Élites lyonnaises du XVe siècle au miroir de leur langage*, Paris, De Boccard, 2007.

FARINELLI Roberto, *I castelli nella Toscana delle « città deboli ». Dinamiche del popolamento e del potere rurale nella Toscana meridionale (secoli VII-XIV)*, Borgo San Lorenzo, 2007.

FLAMBARD-HÉRICHER Anne-Marie dir., *1204. La Normandie entre Plantagenêts et Capétiens*, Cean, CRAHM, 2007.

FOLLAIN Antoine, LEMESLE Bruno, NASSIET Michel, PIERRE Éric, QUINCY-LEFEBVRE Pascale, *La Violence et le judiciaire. Discours, perceptions, pratiques*, Rennes, PUR, 2008.

FEDERICI VESCOVINI Graziella, RIGNANI Orsola, *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post cartesiani*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2008.

FRÈRE LAURENT, *La Somme le roi*, Édith BRAYER et Anne-Françoise LABIE-LEURQUIN éd., Paris-Abbeville, Société des anciens textes français, F. Paillart, 2008.

GAPOSHKIN Cecilia, *The making of Saint Louis*, Londres & Ithaca, Cornell University Press, 2008.

GODDEN Malcolm, KEYNES Simon, *Anglo-Saxon England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

GONZALES Alejandro Garcia éd., *Alphita*, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2007.

Heresis, Revue d'Histoire des dissidences européennes, n° 46-47, Centre d'Études Cathares/René Nelli, Carcassonne, 2007.

HURLET Frédéric dir., *Les Empires. Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*, Rennes, PUR, 2008.

LETT Didier, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, PUF, 2008.

MORDINI Maura, *Le forme del potere in Grosseto nei secoli XII-XIV. Dimensione archivistica e storia degli ordinamenti giuridici*, Borgo San Lorenzo, 2007.

MOYARD Salima, *Crime de poison et procès politique à la cours de Savoie. L'affaire Pierre Gerbais (1379-1382)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale 44, 2008.

MUCCIARELLI Roberta, *Piccolomini a Siena. XII-XIV secolo. Ritratti possibili*, Sienne, Pacini editore, 2005.

NEVOLA Fabrizio, *Siena, Constructing the Renaissance City*, New Haven et Londres, Yale University Press,, 2007.

OSTORERO Martine, UTZ TREMP Kathrin (textes réunis par), *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre AC 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale 41, 2007.

SIMON Sophie, *« Si je veux, il mourra ! » Maléfices et sorcellerie dans la campagne genevoise (1497-1530)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale 42, 2007.

Studia Historica, Historia Medieval, vol. 95, Salamanque, Ediciones Universidad, 2007.

TREFFORT Cécile, *Mémoires carolingiennes. L'épitaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIIIe-début XIe siècle)*, Rennes, PUR, 2007.

VOYER Cécile, *Faire le Ciel sur la Terre. Les images hagiographiques et le décor peint de Saint-Eutrope aux Salles-Lavauguyon (XIIIe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008.

WEILL-PAROT Nicolas éd., *Jérôme Torrella. Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* (Micrologus'Library, 23), Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008.

REVUE MÉDIÉVALES

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

Nom ....

Prénom ....

Adresse ....

Code Postal .... Ville .... Pays ....

❒ Je souhaite recevoir le n°55 (frais de port inclus)
France : 20 € UE : 19,11 € Étranger : 21,11 €

❒ Je souscris un abonnement à 2 numéros (frais de port inclus)
2008: n° 55
2008: n° 56
France : 34,89 € UE : 33,38 € Étranger : 37,38 €

❒ Je souscris un abonnement à 4 numéros (frais de port inclus)
2008 : n° 55
2009 : n°s 56 et 57
2010 : n° 58
France : 66,40 € UE : 63,56 € Étranger : 71,56 €

❒ Je souhaite recevoir le(s) numéro(s) précédent(s)* :

Numéros	France	UE	Étranger
jusqu'au n° 31	10 €	9,48 €	9,48 €
du n° 32 au n° 49	15 €	14,22 €	14,22 €
n° 44	18 €	17,06 €	17,06 €
à partir du n° 50	17 €	16,11 €	16,11 €

*** Frais de port :**
France et UE : 3 € +1€ par numéro supplémentaire
Etranger : 5 € +2 € par numéro supplémentaire

Règlement par carte bancaire ou chèque postal à l'ordre de :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED
(CCP Paris 9 150 59 K)

Règlement par carte bancaire (Carte bleue, Visa, Eurocard)
Carte n° :
Date d'expiration :
Date :
Signature :

Bulletin à retourner à :
PUV-Revues
Université Paris VIII
2, rue de la liberté
93526 Saint-Denis Cedex
France

IMPRESSION, BROCHAGE



42540 ST-JUST-LA-PENDUE
JANVIER 2009
DÉPÔT LÉGAL 2009 N° 3883

IMPRIMÉ EN FRANCE

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv-univ-paris8.org

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :

AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Numéros disponibles

Usages de la Bible
Interprétations et lectures sociales

Coordonné par :
Dominique IOGNA-PRAT
Michel LAUWERS

NUMERO 55 • AUTOMNE 2008

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

ISSN 0751-2708
ISBN 978-2-84292-221-4

9 782842 922214

PRIX : 17 €